3 1761 04384 9736

P558

Recherches

sur le

Rubâ'yât de 'Omar Hayyam

par

Arthur Christensen

Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1908

L Per
0543r
·Ych
·F

Materialien
zu einer
Geschichte der Sprachen und Litteraturen
des vorderen Orients
Herausgegeben von Martin Hartmann (Berlin)
Heft 3

Recherches

sur les

Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām

par

Arthur Christensen
Docteur ès lettres de l'Université de Copenhague

H 27411
1.9.44

Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1905

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Préface.

Le présent livre est une refonte de mon «Omar Khajjâms Rubâijât, en litterærhistorisk Undersögelse» (Copenhague 1903). En omettant certaines parties, en en abrégeant d'autres, en ajoutant bon nombre de nouveaux détails, j'ai tâché d'approfondir mes études sur cette poésie. Pour épargner aux spécialistes qui s'occupent des Ruba'iyat la pénible et ennuyeuse besogne de chercher les quatrains dans les différents textes, j'ai donné, dans un appendice, une concordance des principales éditions et de quelques manuscrits des Ruba'iyat.

Dans la transcription des noms orientaux je me suis servi du système généralement employé en Allemagne (v. p. ex. la «Grammaire arabe» de Socin). Seulement, j'ai rendu la lettre ي par *y* au lieu de par *j*. Tous les noms de personnes sont transcrits d'après ce système. Pour d'autres noms propres bien connus, tels que *coran*, *islam*, *chiisme* etc., je me suis servi de la forme populaire sous laquelle ils ont été adoptés dans la langue française, et de même pour les noms géographiques les plus fréquents (*Iran*, *Bagdad* etc.).

Quant aux parallèles donnés dans la troisième partie, ce ne sont que des exemples choisis un peu au hasard; chacun qui s'occupe de la poésie persane pourra en augmenter le nombre par sa propre lecture.

Enfin, je prie les lecteurs allemands de me pardonner qu'avec la permission obligeante de Messieurs les éditeurs je présente cet ouvrage en français, langue qui m'est plus familière que l'allemand.

Copenhague le 7 mai 1904.

Arthur Christensen.

Première Partie.

Histoire et Critique.

I.

Le fameux livre «Rubáiyát of Omar Khayyám rendered into english verse by Edward Fitzgerald» date de 1859. Ce ne fut, cependant, qu'avec la deuxième édition de 1868 que les noms de l'auteur et du traducteur commencèrent à attirer l'attention; mais depuis ce moment leur renommée s'est accrue de jour en jour. Les Rubáiyát de Fitzgerald sont devenues un des livres les plus recherchés en Angleterre et en Amérique, et son renom s'est propagé partout sur le continent européen. Chose étrange! cet engouement universel a eu pour résultat que les savants ont abandonné, pendant près d'un demi-siècle, les études historiques sur la place que prend l'œuvre de ʿOmar Ḫayyām dans la littérature persane, pour ne s'occuper que de questions d'esthétique et de morale. Inconsciemment tous ceux qui faisaient des réflexions sur les Rubāʿiyāt subissaient l'influence de Fitzgerald; même ceux qui connaissaient l'original persan et savaient avec quelle liberté Fitzgerald l'avait traité, le jugeaient d'après la paraphrase simplifiée, modernisée, adaptée à l'esprit et aux tendances du dix-neuvième siècle que le poète anglais avait créée. Déjà avant la publication de l'œuvre de Fitzgerald, l'ami de celui-ci, M. E. B. Cowell, avait comparé ʿOmar à Lucrèce[1]. D'autres le comparèrent

[1] Calcutta Review 1858.

à Schopenhauer[1], à l'auteur de l'Ecclésiaste[2], au poète arabe Abū-l-ʿAlā al-Maʿarrī[3], à Heine[4]. M. Meynsma l'appelle un Pantagrueliste, un Lucianiste, un Voltairien[5]. On fait la critique des idées morales de ʿOmar — toujours vu à travers Fitzgerald, — on s'efforce à donner des portraits psychologiquement vrais du poète persan, sans se rendre compte du fait que les textes des Rubāʿiyāt diffèrent beaucoup entre eux, et sans remarquer que la vérité historique de cette histoire du triumvirat entre ʿOmar Ḫayyām, Niẓām-el-mulk et Ḥasan Ṣabbaḥ qui forme la base de toutes les notices biographiques, est plus que douteuse. Celui qui va le plus loin dans son analyse psychologique, est M. Pickering qui voit dans les Rubāʿiyāt le drame d'une vie humaine, distinguant trois périodes de la vie du poéte: épicuréisme, scepticisme et mysticisme[6].

M. J. Payne est, je crois, le seul qui ait essayé de juger l'œuvre de ʿOmar Ḫayyām dans son rapport avec l'évolution historique et littéraire de la nation persane. Mais son idée hardie de voir dans ʿOmar un enfant du védantisme indien qui, introduit de bonne heure en Iran, se serait maintenu avec le plus de pureté en Khorassan, et dont le babisme moderne aussi bien que le ṣūfisme seraient des formes corrompues, est certainement erronée.

Si l'on considère combien les manuscrits et les éditions de ʿOmar Ḫayyām diffèrent entre eux, que le nombre des quatrains varie de 158 (ms. Bodleïen) à 801 (ms. de Cambridge), il deviendra évident que toute appréciation psychologique fondée sur les Rubāʿiyāt sera vague et incertaine. Mme. Jessie E. Cadell avait trouvé 1200 quatrains attri-

---

[1] W. L. Phelps dans The New Englander t. XLIX (1888).

[2] Whinfield dans l'introduction de son édition des Rubāʿiyāt.

[3] Pizzi: Storia della Poesia Persiana (Turin 1894). M. Goldziher avait déja remarqué la ressemblance entre ʿOmar et Abū-l-ʿAlā.

[4] J. Payne: The Quatrains of Omar Kheyyam transl. (1898).

[5] De Gids IV. série t. 3 (1891).

[6] National Review 1890.

bués à ʿOmar, d'où elle jugeait que 250 à 300, tout au plus, pouvaient être authentiques[1]. Elle avait remarqué que plusieurs quatrains trouvés dans les Rubaʿiyat de ʿOmar étaient aussi attribués à d'autres poètes persans comme Ḥafiẓ, Salman Savaǧi, Saʿdi et Afḍal Kaši. Whinfield fit la même observation: il notait dans son édition des Rubaʿiyat 3 ou 4 des quatrains attribués en même temps à ʿOmar et à d'autres, et prédisait qu'un examen scrupuleux en augmenterait le nombre.

Le premier qui ait révoqué en doute l'histoire du triumvirat, est M. August Müller[2]. La naissance de Niẓām-el-mulk est fixée presque unanimement par les auteurs orientaux à 1017 ap. J.-C.; la mort de ʿOmar Ḫayyām est indiqué à 1123 et celle de Ḥasan Ṣabbaḥ à 1124. Si ces deux hommes avaient été du même âge que le vézir, ils auraient vécu jusqu'à l'âge de 106 et 107 ans, ce qui serait en tout cas bien invraisemblable[3]. L'anecdote en question se trouve chez Mirḫvand, qui l'a tirée des *Vaṣāyā*, espèce de testament politique que Niẓām-el-mulk aurait écrit à l'usage de son fils Faḫr-el-mulk, vézir du sultan Barkīāruq. Cependant M. Rieu prouva[4] que les *Vaṣāyā* ne provenaient pas de Niẓām-el-mulk, mais d'un auteur anonyme du 9e siècle a. H. (15e siècle ap. J.-C.); ils sont dédiés à un certain Faḫr-ed-din Ḥasan, descendant en douzième génération de Niẓām-el-mulk, et dont le bisaïeul avait été premier ministre de Ṭuǧātimur, prince du Khorasan (1334—52). L'auteur soutient, qu'il a pris sa matière en partie de livres, en partie de traditions existant dans la famille de Niẓām-el-mulk, à laquelle

[1] M. Batson assure, dans son commentaire de l'édition de Fitzgerald de Londres 1900, qu'il existe plus de 5000 quatrains attribués à ʿOmar Ḫayyām.

[2] Der Islam im Morgen- und Abendlande II, p. 111.

[3] Beaucoup de poètes persans ont, du reste, atteint un âge considérable. Deux des plus célèbres ont été des centenaires: Farīd-ed-din ʿAṭṭar qui mourut âgé de 111 ans, et Saʿdi qui mourut à l'âge de 107 ans.

[4] Cat. of the Persian MSS. in the British Museum II, p. 446.

il appartenait lui-même. Néanmoins cette découverte ne laissait pas de rendre suspect l'authenticité du récit, et elle engageait M. Houtsma à formuler une nouvelle hypothèse: «. . . On comprend aisément, dit il, que l'anecdote, très ingénieuse du reste, doit son origine à la fantaisie de l'auteur des وصايا qui peut-être a pensé au passage des Mémoires d'Anouchirwân, dans lequel celui-ci nous dit qu'il a visité l'école avec plusieurs individus qui devinrent plus tard les premiers Ismaéliens».[1]

Ces raisonnements passèrent cependant assez inaperçus, jusqu'à ce que M. V. Shukovski en fît le point de départ d'une étude approfondie, publiée dans *Al-Muzaffariya*, recueil de dissertations offert à M. le professeur V. Rosen (St.-Pétersbourg 1898) sous le titre de «ʿOmar Ḫayyām et les quatrains ambulants».[2] Shukovski soutient d'abord qu'il est absurde d'admettre pour authentiques tous les quatrains qui circulent sous le nom de ʿOmar Ḫayyām. «On se demande, s'il est possible de concevoir, non pas un philosophe, mais seulement un homme intelligent (pourvu qu'il ne soit pas un détraqué) dans l'esprit duquel soient réunies et incorporées une telle diversité de convictions, d'inclinations et de tendances paradoxales, un haut courage moral, d'ignobles passions et des doutes, et des vacillations déchirantes.» Il faut chercher la cause de cette discordance dans l'inexactitude des textes. Ajoutez que nous ne connaissons pas la vie extérieure de ʿOmar, le milieu dans lequel il vivait, et les gens avec qui il avait des relations. «Quiconque a eu jamais quelque chose à faire avec ʿOmar Ḫayyām a considéré comme son devoir de répéter l'anecdote des trois amis d'école bien doués — Ḫayyām, Niẓām-el-mulk et Ḥasan Ṣabbāḥ — anecdote pleine d'anachronismes évidents et tirée de sources apo-

---

[1] Hist. des Seldjoucides de l'Irâq par al-Bondarî, d'après Imâd-ed-dîn al-Kâtib al-Isfahânî, texte arabe, publ. p. M. Th. Houtsma. Leide 1889. Préface p. XV.

[2] M. Denison Ross en a donné une traduction abrégée dans le JRAS. avril 1898 (Fresh light on ʿOmar Khayyâm).

cryphes.» Nous devons donc chercher de nouveaux renseignements biographiques plus dignes de confiance, et c'est ce qu'a fait M. Shukovski. Il cite des notices sur la vie de ʿOmar Hayyam tirées des ouvrages suivants[1]:

Nuzhat-el-arvāh de Muḥammad Šahrazurī (vers le milieu du 13e siècle ap. J.-C.).

Tarīḫ-el-ḥukamā de Ibn-el-Qiftī (mort en 1248)[2].

Āṯār-el-bilād de Qazvīnī (mort en 1283)[3].

Firdaus-et-tavārīḫ (composé en 1405—06).

Tārīḫ-i alfī (Histoire des mille ans, composé vers la fin du premier millénaire après le Heǧra, c.-à-d. à la fin du 16e siècle).

Ensuite il traite la question des «quatrains ambulants». Pendant quatorze ans il a recueilli, tout compté, 82 quatrains de l'édition de Nicolas, qui se trouvent aussi dans les œuvres d'autres poètes persans. A ces 82 quatrains de l'édition de Nicolas correspondent 75 de celle de Whinfield et 12 du ms. Bodleïen. Ce dernier chiffre a été porté à 16 par M. Ross après la publication du ms. Bodleïen par M. Heron-Allen. En voici la liste[4]:

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
1	1		Salmān Sāvaǧī[5]; Ḥāfiẓ[6].
3	2		Farīd-ed-dīn ʿAṭṭār[7].
8	7	5	Farīd-ed-dīn ʿAṭṭār.
9	8		Ǧalāl-ed-dīn Rūmī[8].
(10)	9		Naǧm-ed-dīn Rāzī[9].
18	21		Kamāl Ismaʿīl[10].

[1] Comme ces notices sont accessibles dans la traduction susnommée de M. Ross, je me borne ici à les énumérer. Dans mon essai sur la vie de ʿOmar Ḥayyām (pp. 17 sqq.) on en trouvera la substance.

[2] Déjà cité par Woepcke: L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmî, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits. Paris 1851.

[3] ed. Wüstenfeld p. 318.

[4] Les noms des auteurs sont omis dans la traduction de Ross.

[5] Mort en 1377. — [6] M. en 1388 ou 1389. — [7] M. en 1230. — [8] M. en 1273. — [9] M. en 1256. — [10] M. en 1237.

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
24	28	11	Ṭālib Amulī[1].
38	42	19	Nāṣir-ed-dīn Tūsī[2].
47	50		Auhadī Kirmānī[3]; ʿAṭṭār.
49	52		Ḥāfiẓ.
54	57		Aṭrāf-ed-dīn Ḥasanī[4].
55	58		Ǧalāl-ed-dīn Rūmī.
59	62		Naǧm-ed-dīn Rāzī.
63	66		Riḍa-ed-dīn[4].
69	72		Ḥāfiẓ.
70	73		Hāfiẓ.
74	76		Sirāǧ-ed-dīn Qumrī.[4]
76	78		Nāṣir-ed-dīn Ṭūsī.
79	81		Kamāl Ismaʿīl.
89	91		ʿAbd-allāh Anṣārī[5]; Rūmı.
91	93		ʿAbd-allāh Anṣārī.
94			ʿAṭṭār.
96	97		Kamāl Ismaʿīl; Ḥāfiẓ.
110	140		Afḍal Kāšī[6].
113	142		Faḫr-ed-dīn Rāzī[7].
116	144		Nāṣir-ed-dīn Ṭūsī.
182	197	75	Ṭālib Amulī.
120	147		Rūmī.
130	156		Ibn Sīnā (Avicenne).
141	164		Rāzī; Niʿmat-allāh Kirmānī[8]; Anṣārī.
143	166		Anvarī[9].
144			ʿAṭṭār.
146	168		Rūmī; Himmatī Balḫī[4].
152	173		ʿAṭṭār.
155			ʿAṭṭār.
158	177		Rūmī.

---

[1] Mort en 1625 ou 1626. — [2] M. en 1273. — [3] M. en 1297. — [4] Époque inconnue. — [5] M. en 1088. — [6] M. en 1307. — [7] M. en 1209. — [8] Appelé Niʿmat-allāh Valī, m. en 1430. — [9] M. environ en 1190.

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
165	183		Maǧd-ed-dīn Hamgar[1].
168	185		Maǧd-ed-dīn Hamgar; Ḥāfiẓ.
179	194	77	Maǧd-ed-dīn Hamgar.
183	198		Malik Šams-ed-dīn[2].
184	199		Maġribī Tabrīzī[3]; Rūmī; Anṣārī.
187	202		Firdausī[4].
193	206		Rumī; Kamāl Isma'īl.
199	243		Šāhī[5]; Akifī.
202	246		Ḥafiẓ.
203		87	Ḥāfiẓ.
224		96	'Aṭṭār.
225	264		Anṣarī; 'Aṭṭār; Muḥammād Ḥasan Ḫān[6].
226	265		Ni'mat-allāh Kirmānī.
229	268	1	Ḥāfiẓ.
230	269	99	Kamāl Isma'īl.
236	276		Anṣarī; Abū Sa'īd[7].
238	278		Rūmī.
255	295		'Aṭṭār.
260	300		Rumī; Aḥmad Ġazzālī[8].
263	306		Aṭīr-ed-dīn[9].
265	308		Ḥāfiẓ.
266	309		'Aṭṭār.
274	317		'Aṭṭār.
290	330	116	Ḥāfiẓ.
294	332	118	Ǧalal-ed-dīn Qazvīnī[6].
296	333		Saif-ed-dīn Bāḫarzī[10]; Abū Sa'īd.
301	357		Anvārī.

[1] Vers la fin du 11e siècle. — [2] Vers la fin du 11e siècle. — [3] Mort en 1404 ou 1406. — [4] M. environ en 1020. — [5] M. en 1453. — [6] Époque inconnue. — [7] M. en 1048. — [8] M. en 1123. — [9] M. en 1211. — [10] M. en 1259.

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
309			Malik Šams-ed-dīn.
324			Bahā-ed-dīn[1]; ʿAsǧadī Marvī[2].
328	369		Saʿd-ed-dīn Ḥamavī[3].
337	376		Šāh Sanǧān[4].
348	390	129	ʿAṭṭār.
350	392		Hafiẓ.
351	393	130	Afḍal Kāšī; Ḥafiẓ.
353	395		Ḥāfiẓ.
361	406		Abū Saʿīd.
379	420		Ibn Sīnā.
370	414	135	ʿAṭṭār.
374	417		Hāfiẓ.
387	430		Ḥāfiẓ.
394	436	145	Faḫr-ed-dīn (?); Badīhī Salǧavandī[4]; Aḥmad Budeïlī[4].
396	438		Anṣārī.
426	463		Abū Saʿīd.
438			ʿAṭṭār.
444	476		Abū Saʿīd; ʿAlā-ed-daulā Semnanī[5].
450	490	157	Sanāī[6].

L'intérêt de M. Shukovski s'est attaché tout particulièrement à une notice dans un manuscrit du *Mirṣād-el-ʿibād*, ouvrage ṣūfique de Naǧm-ed-dīn Rāzī, parce que l'auteur y parle de ʿOmar avec tant d'horreur qu'il ne lui aurait certainement pas emprunté des quatrains pour les faire passer pour siens, et parce que ce manuscrit date de 735 a. H. (1334 ap. J.-C.), étant ainsi antérieur de 130 ans au plus ancien manuscrit connu des Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām. La notice en question est celle-ci: «Et il est bien connu

[1] Peut-être Bahā-ed-dīn Amulī qui est mort en 1620. — [2] M. en 1040. — [3] M. en 1252. — [4] Époque inconnue. — [5] M. en 1335. — [6] M. en 1130 ou 1140.

quelle fut la raison sage de mettre l'âme pure, élevée et spirituelle dans une forme sombre et terrestre et de l'en séparer de nouveau et de l'arracher de la poussière qui l'entoure. Et on connait aussi la raison pourquoi le corps sera détruit, et pourquoi la poussière sera de nouveau dispersée (?) au jour de la résurrection et l'âme revêtue de vie: afin que l'homme puisse échapper à ce à quoi le coran fait allusion: «*Ils sont comme des troupeaux, ils s'égarent même plus*[1]», et atteindre au rang de l'humanité, et qu'il puisse être porté de derrière le voile de la négligence, comme il est exprimé dans ces paroles du coran: «*Ils connaissent l'apparence de la vie de ce monde et ne se soucient pas de la vie future*»[2]: et qu'il puisse mettre le pied de l'épreuve et de la passion sur le chemin droit. Mais de tels pauvres philosophes et matérialistes qui sont exclus des deux bénédictions sont égarés et suivent dans leur erreur un certain homme de lettres, fameux entre eux à cause de ses talents, de sa sagesse, de sa sagacité, et de son érudition. Et cet homme-là est ʿOmar Ḫayyâm. Pour se faire une idée de son effronterie et de sa corruption extrêmes, il faut seulement lire ces vers composés par lui:

De ce cercle qui renferme notre entrée et notre sortie ni commencement ni fin ne sont visibles.

Personne dans ce monde ne nous raconte fidèlement d'où nous venons et où nous allons[3].

Le créateur, quand il ordonna la composition des natures, pourquoi les assujettit-il à la diminution et à la ruine?

Si elles ont mal tourné à qui la faute de cette [mauvaise] forme? et si elles ont bien tourné, pourquoi les détruire?[4]

M. Shukovski classe les 82 quatrains ambulants en groupes: 33 p. c. ont pour objet l'amour, le vin et l'indulgence de soi (3 quatr. du ms. Bodl.), 43 p. c. contiennent

[1] S. 7, 178.

[2] S. 30, 6.

[3] Suppl. persan 823 (ms. de la Bibl. Nat. de Paris): quatr. 78, éd. Bombay 42.

[4] Suppl. persan 823: quatr. 94, éd. Whinf. 126, éd. Bombay 99.

des sorties contre le destin, le monde et l'homme, sa faiblesse, son abandon et sa sottise (4 quatr. du ms. Bodl.), environ 7 p. c. sont des appels à Dieu (1 quatr. du ms. Bodl.), environ 7 p. c. roulent sur le mysticisme (1 quatr. du ms. Bodl.), environ 6 p. c. sont des pensées philosophiques et des règles de conduite, et environ 4 p. c. roulent sur la libre pensée et les spéculations religieuses (2 quatr. du ms. Bodl.).

De toutes ces recherches intéressantes, le savant russe n'a pas tiré de nouvelles conséquences. Nous cherchons en vain les raisons qui motivent cette conclusion-ci: «Si nous admettons que ces groupes dans une collection complète des quatrains de ʿOmar Ḫayyām seraient représentés dans la même proportion, nous sommes forcés de conclure qu'en formant une estimation de notre poète il serait le plus sûr de regarder les quatrains appartenant aux quatre derniers groupes comme les matériaux les moins discutables: c'est-à-dire que nous devons considérer ʿOmar comme un homme d'une vaste érudition qui suivait ses propres convictions et qui, tourmenté par les questions de l'existence et ne trouvant pas la solution de l'énigme de la vie dans les dogmes mahométans, élaborait pour son propre usage une conception de la vie (Weltanschauung) régulière, fondée sur le mysticisme ṣūfique . . . ʿOmar prêchait la pureté morale et une vie contemplative; il aimait son Dieu et s'efforçait de dominer l'Éternel, le Bon et le Beau . . .» M. Shukovski donne ici un portrait sympathique, mais fondé sur une distinction, à mon avis peu motivée, entre la valeur des différents groupes de quatrains pour l'appréciation de la personnalité de ʿOmar.

M. Beveridge a essayé, dans un article du JRAS. (1899 p. 135 sqq.), de défendre l'anecdote du triumvirat. L'an 517 a. H. (1123 ap. J.-C.) est généralement indiqué comme celui de la mort de ʿOmar, mais une minorité de sources, entre autres le *Tārīḫ-i alfī*, donne l'an 505 a. H. (1111 ap. J.-C.). En suivant la dernière indication, M. Beveridge ne trouve pas irraisonnable la supposition que ʿOmar

et Niẓam-el-mulk auraient été du même âge. Hasan Ṣabbaḥ qui mourut en 518 a. H. doit avoir été probablement plus jeune de quelques ans, ce qui n'exclut pas qu'il peut avoir fréquenté l'école avec eux. Peut-être aussi que Niẓam-el-mulk est né plus tard qu'en 408 a. H. (1017 ap. J.-C.): cette date repose sur des auteurs arabes éloignés, sinon en temps, du moins en lieu, et il n'y a rien dans la vie du ministre qui nous met dans la nécessité d'en fixer la naissance à une date aussi reculée. C'est bien vraisemblable que l'auteur des *Vaṣāyā* s'est appuyé sur des livres et des traditions de famille, et qu'il y a une base de vérité dans l'anecdote des trois amis.

La discussion fut terminé par un article de M. E. G. Browne dans le même journal (1899 p. 409 sqq.). Il mentionne deux notices sur ʿOmar qu'il a trouvées dans les *Čahār maqāla* de Niẓāmī-i ʿArūḍī-i Samarqandī. La première est une relation de la prédiction bien connue de ʿOmar, — faite en 506 a. H. (1112—13 ap. J.-C.) à Balkh, dans la rue des vendeurs d'esclaves, dans la maison de l'émir Abū Saʿd, en présence de Ḫvāǧa Muẓaffar-i Isfizārī et de l'auteur — , que les arbres joncheraient son tombeau de leurs fleurs[1]. La seconde contient une prédiction astrologique faite par ʿOmar dans l'hiver de l'an 508 (1114—15)[2]. Il en ressort que ʿOmar était vivant trois ans après la date assignée à sa mort par M. Beveridge, et il semble n'y avoir aucune raison pour abandonner la date généralement admise. Pour Ḥasan Ṣabbāḥ, l'an 518 (1124) est donné comme celui de sa mort, non seulement par le *Ǧāmiʿ-et-tavārīḫ* de Rašīd-ed-dīn, la

[1] Cette anecdote est donnée déjà, mais d'après une source de seconde main, par T. Hyde dans son *Religionis Veterum Persarum Historia* (2e éd. p. 529), et toujours répétée par les biographes européens de ʿOmar.

[2] V. plus loin. Les deux anecdotes se trouvent dans la traduction complète des *Čahār maqāla* publiée par M. Browne dans le JRAS. juillet et octobre 1899.

plus ancienne source connue de l'anecdote du triumvirat[1], mais aussi par Ibn-el-Aṯīr et l'auteur du *Tārīḫ-i guzīda*. — La naissance de Niẓām-el-mulk est fixée décisivement à 408 par Ibn-el-Aṯīr, et le *Ǧāmiʿ-et-tavārīḫ* prétend même qu'il était âgé de plus de 80 ans, quand il fut assassiné en 485. M. Browne en conclut:

1. Que Niẓām-el-mulk était né au plus tard en 408 (1017).

2. Qu'il est extrêmement improbable que ʿOmar Ḫayyām et Ḥasan Ṣabbāḥ qui moururent tous les deux d'une mort naturelle dans les années 517—18 (1123—24), eussent plus de cent ans au temps de leur mort.

3. Que même si l'on suppose que ʿOmar et Ḥasan aient été centenaires, et si l'on place, conséquemment, leurs naissances en 1023 ap. J.-C., ils auraient eu pourtant six ans de moins que Niẓām-el-mulk, et tous les trois auraient difficilement pu être des «enfants» en même temps, comme le prétend le *Ǧāmiʿ-et-tavārīḫ*.

4. Que l'anecdote est extrêmement invraisemblable, sinon absolument impossible, et qu'elle mériterait à peine une considération sérieuse, si elle s'appuyait seulement sur des livres tels que les faux *Vaṣāyā*, le *Dabistān* etc., mais que le témoignage du *Ǧāmiʿ-et-tavārīḫ*, tant à cause de son ancienne date, qu'à cause de la renommée d'historien de son auteur, ne peut pas être aussi facilement repoussé. On doit pourtant se remettre dans l'esprit qu'un grand laps de temps n'est pas nécessaire pour que des légendes d'un caractère bien plus surprenant se produisent. M. Browne rappelle ici que la notice sur la vie de Nāṣir Ḫusrau donnée par Qazvīnī dans son *Āṯār-el-bilād* (ed. Wüstenfeld pp. 328—29) n'est pas moins remplie de traits légendaires, bien que seulement 200 ans se fussent écoulés après la mort de ce poète.

---

[1] Rašīd-ed-dīn fut tué en 718 (1318). Ainsi, si l'on accepte la théorie de M. Houtsma, que l'anecdote en question soit fondée sur une confusion entre Niẓām-el-mulk et Anūširvān, l'auteur des *Vaṣāyā*, qui a vécu au 15ᵉ siècle ap. J.-C., ne peut pas l'avoir inventée, comme M. Houtsma l'a supposé.

En 1900 parut une édition des *Rubâiyât* de Fitzgerald avec introduction de M. E. D. Ross et commentaire de M. H. M. Batson. M. Ross y donne une biographie de ʿOmar basée sur les nouveaux matériaux, qu'il divise en trois groupes:

1. Récits provenant de gens qui ont connu ʿOmar en personne: a) les *Čahar-maqāla* (source de première main); b) le *Firdaus-et-tavarīḫ* (source de seconde main) citation d'après un certain Abū-l-Ḥasan al-Baihaqī qui a été présent, en 505 a. H. (1111 ap. J.-C.), à une réunion dans la maison de ʿOmar et l'a consulté sur un vers du Ḥamāsa).

2. Notices dans des ouvrages datant du 13e et 14e siècle ap. J.-C.: a) le *Nuzhat-el-arvāḥ*; b) le *Mirṣād-el-ʿibād*; c) le *Tarīḫ-el-ḥukamā*; d) le *Aṯār-el-bilād*; e) le *Ǧāmiʿ-et-tavārīḫ*.

3. Notices dans des ouvrages d'une date postérieure au 14e siècle. ʿOmar est mentionné dans beaucoup d'ouvrages, entre autres dans le *Mirāt-i ǧahān-numā*, le *Ātaškada*, la préface de l'édition de Téhéran des Rubāʿiyāt[1], le *Taḏkirat-eš-šuʿarā* de Daulatšāh, le *Ǧahān-nāmeh*, les *Haft iqlīm*, le *Maǧmaʿ-el-fuṣaḥā*, le *Dabistān-i maḏāhib*. Mais des renseignements nouveaux et qui ont quelque intérêt ne se trouvent que dans a) le *Tārīḫ-i alfī*; b) le *Riyāḍ-eš-šuʿarā*, anthologie

---

[1] De cette préface M. Browne a réimprimé et traduit (dans le JRAS. 1898 p. 417) l'anecdote curieuse suivante: On raconte qu'une nuit ʿOmar avait préparé une assemblée et invité plusieurs amis et filles belles comme la lune. Il avait placé là quantité de flambeaux et de lampes, et dans une insouciance complète il s'occupait de boire du vin. Mais comme le ciel se venge de tout, un coup de vent advint au milieu des plaisirs, les flambeaux furent éteints et la jarre de vin qu'il avait placée à son côté fut brisée. ʿOmar Ḫayyām fut très fâché, et il s'écria dans son ivresse:

Tu as brisé ma cruche de vin, Seigneur! Tu as fermé pour moi la porte du plaisir, Seigneur!

Dans la poussière tu as versé mon vin pur: Peste! tu es donc ivre, Seigneur! (ms. Bodl. 141, Nic. 388.)

On dit que quand il eut proféré ces paroles, son visage devint noir, et ses camarades et disciples qui étaient présents au festin, s'en-

biographique écrite en 1748: Il (ʿOmar) était un des plus savants de tous les hommes, et pendant sa vie il était estimé à tel point que le sultan Sanǧar avait l'habitude de le faire asseoir à son côté sur le trône. Dans sa jeunesse il fréquentait la même école que Niẓām-el-mulk et Ḥasan Ṣabbāḥ. Au commencement de sa vie, il était très sévère et pieux dans sa religion, mais plus tard il s'exposait au blâme; car il buvait le vin pourpré de la coupe de la science, et il était toujours ivre et sans conscience. On raconte qu'après sa mort sa mère suppliait continuellement avec des larmes et des lamentations Dieu de le pardonner. Une nuit ʿOmar apparut à sa mère dans un rêve et récita le quatrain suivant:

Ô toi qui es consumée [de chagrin] pour un homme qui brûle [dans le feu de l'enfer] et mérite d'y brûler; ô toi qui nourriras toi-même les flammes de l'enfer:

Jusques à quand continueras-tu de prier: «aie miséricorde pour ʿOmar!» Comment pourrais-tu apprendre la miséricorde à Dieu?[1]

L'assertion que ʿOmar ait été l'ami intime du sultan Sanǧar se trouve encore dans plusieurs ouvrages d'une date postérieure, comme le *Ātaškada* de Luṭf ʿAlī Bēg datant du 18e siècle. — c) Les chroniques arabes de Ibn-el-Aṯīr et d'Abū-l-Fedā contiennent une même notice sur ʿOmar, conçue presque dans les mêmes termes. Ibn-el-Aṯīr, le plus vieux, dit[2]: En l'an 467 (1074) Niẓām-el-mulk et le sultan Malikšāh

---

fuirent aussitôt. L'ayant aperçu, ʿOmar fit chercher un miroir, et en y voyant que son visage avait changé de couleur, il dit en riant:

Quel est celui au monde qui n'a jamais commis un pêché? dis! Quand a-t-il vécu, celui qui n'a pas commis de pêché? dis!

Si je fais le mal, moi, et que toi, tu rendes le mal pour le mal, quelle est alors la différence entre moi et toi? dis!

(Nic. 356, Whinf. 398.)

Au même moment son visage devint tout brillant comme la lune au quatorzième jour.

[1] Nic. 459, Whinf. 488. Malgré ses 106 ans, ʿOmar serait ainsi mort avant sa mère! L'anecdote est évidemment controuvée comme une explication du quatrain cité. Il n'est pas impossible que le quatrain soit inventé par les ennemis de ʿOmar.

[2] *Kāmil* ed. Thornberg t. X, p. 67.

tinrent une réunion de tous les premiers astronomes du temps; et ils fixèrent le jour de l'an au point où le soleil entrait dans le Bélier; jusque-là il avait été fixé à la saison où le soleil avait à moitié parcouru les Poissons. Et cette décision du sultan fut le point de départ du calendrier. Dans la même année des observations astronomiques furent faites pour le sultan Malikšah, et un grand nombre des principaux astronomes, comme ʿOmar ibn Ibrahīm el-Ḫayyamī, Abu-l-Muẓaffar el-Isfizarī et Maïmun ibn en-Naǧīb el-Vasiṭī et d'autres étaient présents à l'entreprise, et le sultan dépensait pour cela de grandes sommes. Ces observations du firmament furent continuées jusqu'à la mort du sultan en 485 (1092), mais après cet évènement elles cessèrent.

M. Ross porte alors un dernier coup à l'anecdote des trois amis d'école. Voici son raisonnement: l'histoire tomberait d'elle même, si l'on pouvait prouver qu'un des trois hommes n'aurait pas pu être à l'école avec les deux autres; et c'est ce que nous pouvons soutenir avec beaucoup de probabilité pour Hasan Ṣabbaḥ. Les mémoires du vézir célèbre Anuširvān ibn Ḫāled ont été insérés dans l'histoire des Saldjuqides de ʿImād-ed-dīn el-Iṣfahānī dont Al-Bondarī a fait un abrégé[1]. Anūširvan y raconte ce qui suit[2]: «Et dans le cours des évènements des choses singulières arrivèrent; car un nombre d'individus qui avaient grandi comme nous et avaient mesuré avec notre mesure (c.-à-d. avaient été de la même condition sociale) et qui avaient été à l'école avec nous, et avaient pris plaisir à l'étude du droit et des humanités, se séparèrent de nous. Parmi eux était un homme originaire de Raï qui voyageait dans le monde et était scribe de profession; mais il cachait ses «affaires», jusqu'à ce qu'enfin il parut en public, souleva une vaste sédition et s'empara en peu de temps de forteresses et de châteaux imprenables; et il excita à des meurtres et à des actes de violence de la

[1] Publ. p. Houtsma, Leide 1889.
[2] p. 66.

manière la plus atroce. Et leurs «affaires» étaient cachées au peuple et continuaient de l'être, vu qu'il y avait de la discipline dans leur cacherie.» Selon toute probabilité, M. Houtsma a raison en reconnaissant dans cet individu Ḥasan Ṣabbāḥ. En rapprochant différentes dates de la vie de Ḥasan et d'Anūširvān, M. Ross constate qu'ils doivent être nés environ en 1050, et qu'ils auront été à l'école ensemble à Nīšāpūr. Il incline à placer la naissance de ʿOmar quelque dix ans avant celle de Ḥasan, parce qu'il trouve peu vraisemblable que ʿOmar n'eût eu que 24 ans quand, en 1074, il fut compté parmi les principaux astronomes de son temps[1]. Que Niẓām-el-mulk ait été le protecteur de ʿOmar, est bien douteux, vu que celui-ci, dans son Algèbre, ne mentionne pas le ministre, tandis qu'il parle, en des expressions ardentes, d'un certain Abū Ṭāhir qui «le mit en état de renouer le fil des recherches qu'il avait été forcé de dénouer à cause des vicissitudes du sort.» L'objet de cet éloge est peut-être ce Šaraf-ed-dīn Abū Ṭāhir el-Kumī qui devint plus tard ministre chez le sultan Sanǧar. — On ne peut pas se fier non plus au récit de l'amitié intime de ʿOmar avec Sanǧar: on ne le trouve que chez des biographes plus modernes qui pourront aisément avoir confondu le sultan Sanǧar avec le Ḫāqān de Boukhara, Šams-el-mulk[2]. Sanǧar monta au trône en 1117, mais il avait déjà été gouverneur du Khorassan pendant vingt ans, et en cette qualité il pourrait bien avoir eu des relations avec ʿOmar; nous savons pourtant[3] que dans sa jeunesse il avait eu de la rancune contre lui.

---

[1] On pourrait rappeler, cependant, qu'Avicenne était un médecin célèbre à 16 ans, selon Ibn Ḫalliqān.

[2] Celui-ci rendait honneur à ʿOmar et le faisait asseoir à son côté sur le trône, dit Šahrazūrī.

[3] D'après Šahrazūrī, v. plus loin.

II.

Les études critiques des dernières années ont ainsi jeté plus de lumière sur la vie et la personnalité de ʿOmar Hayyam, et constaté que les textes des Rubaʿiyat ont subi de nombreuses interpolations.

Rassemblons les faits et tirons-en les conséquences.

Giyaṯ-ed-dîn Abu-l-Fatḥ ʿOmar ibn Ibrahîm el-Hayyamî[1] naquit, selon toute probabilité, à Nîšapur entre 1025 et 1050 ap. J.-C. Une éducation solide a développé ses talents divers. A une connaissance approfondie du coran, de la science de la tradition et de la poésie arabe et persane, il joignait un vaste savoir dans le domaine de la philosophie et des sciences exactes. Faute d'argent il fut forcé d'abandonner les occupations scientifiques auxquelles il s'était voué de tout son cœur; mais un mécène nommé Abu Ṭahir lui donna sa protection et le secourut de façon qu'il put reprendre ses études. Il composa plusieurs écrits sur les sciences physiques et acquit le renom d'un savant éminent. Le sultan Malikšah et son grand ministre Niẓam-el-mulk qui travaillaient avec tant de zèle à la prospérité des sciences, se l'attachèrent en le chargeant d'élaborer un calendrier réformé (1074). Ce calendrier qui a excité beaucoup d'admiration, même en Europe, fut appelé el-Ǧalalî d'après le surnom du sultan Ǧalal-ed-dîn[2]. ʿOmar et ses collègues, Abu-l-Muẓaffar el-Isfizarî, Maïmun ibn en-Naǧîb el-Vasiṭî et d'autres encore, furent chargés de faire des observations astronomiques, et que ʿOmar ait présidé à ces examinations, semble résulter de ce fait, qu'il fut l'éditeur des tableaux qui en contenaient le résultat et qui

[1] *Hayyam* signifie «fabricant de tentes». Cependant il n'est pas vraisemblable que ʿOmar ait exercé cette profession, ni son père: car, comme M. Ross l'a fait remarquer dans son introduction de l'édition de Fitzgerald, la forme arabe *al-Hayyamî* montre que le nom a été un nom de famille, non pas un surnom indiquant une profession.

[2] V. Reinaud: Géographie d'Aboulféda, trad. de l'arabe, I introd. p. CI.

portaient le nom du sultan: *Zīǵ i Malikšāhī*. Il devait se conformer à l'usage du temps et faire en différentes occasions des prédictions astrologiques. En 1114—15 le roi Muḥammad ibn Malikšāh, fit demander à ʿOmar de prédire un temps favorable pour faire une chasse, en quoi il réussit, grâce à ses connaissances météorologiques[1]. Mais Niẓāmī-i ʿAruḍī «ne remarquait jamais qu'il eût beaucoup de confiance en des prédictions astrologiques»[2]. Dans le domaine de l'algèbre, ʿOmar s'est fait connaître par des découvertes nouvelles[3], et ses écrits mathématiques sont encore admirés de nos jours.

En d'autres matières encore, son autorité était reconnue. Il s'occupait beaucoup de philosophie. Ses idées philosophiques auront été pour le fond celles d'Avicenne; mais nous ne possédons pas de témoignages sur ce point[4]. En tout cas, il fut décrié comme un esprit fort et un matérialiste, tandis que ses partisans l'honoraient du nom de Huǧǧat-el-Ḥaqq («Argument de la vérité»)[5]. On s'adressait à lui,

---

[1] Les *Čahār maqāla* (trad. de Browne, JRAS. Oct. 1899).

[2] ibid.

[3] Ibn Ḫaldūn: Prolégomènes trad. p. de Slane (Not. et Extr. XXI, p. 137): «Nous avons appris qu'un des premiers mathématiciens de l'Orient avait étendu le nombre des équations au delà de ces six espèces, qu'il l'a porté à plus de vingt et qu'il a découvert pour toutes ces espèces des procédés (de résolution) sûrs, fondés sur des démonstrations géométriques.» Selon Wœpcke, ce mathématicien-là est ʿOmar Ḫayyām.

[4] El-Ġazzālī mentionne comme une secte de sceptiques les «mathématiciens». On pourrait croire que ʿOmar fût de leur nombre. Ils avançaient l'argument suivant: «L'objet de recherches le plus proche et le plus intéressant pour l'homme, c'est l'homme même, c'est-à-dire cette essence à laquelle il se réfère toujours en disant: Moi, Toi. Or, combien n'y a-t-il pas de disputes à propos de cette essence sur son existence, sur sa substance, sur ses qualités? Comment donc saurait-on croire que, incertains comme vous l'êtes sur l'objet le plus rapproché, vous soyez capables de juger les objets qui, à votre propre avis, sont les plus reculés et les plus sublimes?» Schmölders: Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, p. 116).

[5] Les *Čahār maqāla* l. c.

quand il s'agissait d'éclaircir des points difficiles dans la poésie arabe[1], et même dans le domaine de l'exégèse coranique il fut considéré comme l'«autorité» par excellence[2]. Il exerçait aussi la médecine, et on avait une telle confiance en son aptitude dans cette science, qu'on le fit traiter le petit prince Sanǧar, qui était attaqué de la petite vérole[3]. De plus il était érudit en droit et en histoire[4].

'Omar avait des relations amicales avec beaucoup de savants de son temps, entre autres 'Abd-er-Razzāq, plus tard ministre chez Sanǧar, Abu-l-Hasan el-Ġazzalī, le premier des lecteurs du coran, Abu Ḥamīd el-Ġazzalī, le philosophe célèbre[5], et le poète Niẓāmī-i 'Arūḍī. Celui-ci, le seul des contemporains qui nous a laissé des renseignements sur lui, parle toujours du Ḫvāǧa Imām 'Omar avec une vénération touchante.

Après la mort de Malikšah (1092) les observations astronomiques cessèrent. Une période de luttes intestines, de révolutions de palais et d'insurrections commença. Pendant ce temps 'Omar aura probablement gagné son pain comme professeur de philosophie à Nīšāpūr, bien qu'il n'eût pas beaucoup d'inclination à l'enseignement[6], et que ses adversaires travaillassent de toutes les façons à le dénoncer à l'animadversion des habitants[7]. «Nous avons été témoins», dit-il lui-même dans son algèbre, «du dépérissement des hommes de la science, réduits maintenant à une mince troupe, dont le nombre est aussi petit que ses afflictions sont grandes, et à laquelle les rigueurs de la fortune ont imposé l'obligation commune de s'adonner, tant qu'elles dureront, au perfection-

[1] Le *Firdaus-et-tavārīḫ*.

[2] Šahrazūrī.

[3] Quand il sortit de chez le prince, le vézir lui demanda: «Comment avez-vous trouvé l'enfant, et qu'avez-vous ordonné pour lui?» 'Omar répondit: «L'enfant est dans un état extrêmement dangereux.» Un esclave noir rapporta ces mots au prince, et quand celui-ci fut rétabli, il devint l'ennemi de 'Omar.» (Šahrazūrī).

[4] Šahrazūrī. — [5] Šahrazūrī. — [6] Šahrazūrī.

[7] Le *Āṯār-el-bilād* de Qazvīnī l. c.

nement et à l'exploration d'une seule science. Mais la plupart de ceux qui par le temps actuel ont l'air de savants, déguisent la vérité par le mensonge, ne dépassent pas les limites de l'imposture et de l'ostentation savante, et ne font servir la quantité de savoir qu'ils possèdent qu'à des buts matériels et vils. Et s'ils rencontrent un homme distingué par la recherche de la vérité et l'amour de la véracité, s'efforçant de rejeter la vanité et le mensonge et d'abandonner l'ostentation et la tromperie, ils en font l'objet de leur mépris et de leurs railleries»[1].

Nîšapūr était une des redoutes de l'orthodoxie, et le fanatisme religieux y était plus violent, peut-être, qu'en aucune autre ville du monde mahométan[2]. Nīšāpūr n'échappa pas aux effets du désordre général. Un émir du Khorassan attaqua la ville en 1095, mais sans succès, et peu de temps après une guerre religieuse y éclata: les Šāfi'ites et les Ḥanefites se réunirent et attaquèrent les Kerrāmites (une secte, fondée par 'Abd-allāh Muḥammad el-Kerrāmī, qui attribuait à Dieu un corps humain); ceux-ci furent battus et leurs écoles ruinées[3]. C'est peut-être à cette occasion que, trouvant trop dangereux de rester dans sa ville natale, 'Omar est allé en pèlerinage à la Mecque pour démontrer son orthodoxie. Ou est-ce vraiment un accès de piété qui l'a animé? Nous ne savons pas: l'âme d'un Persan est si complexe. Il semble, cependant, que la crainte d'espions l'ait rendu «insociable» de sorte qu'à son arrivée à Bagdad il ait fermé la porte aux hommes de science qui s'empressaient de lui rendre visite[4].

---

[1] Trad. de Woepcke, p. 3—4 (texte arabe ٣—٣).

[2] Le fragment de la fausse autobiographie de Nāṣir Ḫusrau cité par M. Browne dans «A Year amongst the Persians», p. 479, où il est raconté comment, à Nīšāpūr, un disciple de Naṣir Ḫusrau est mis en pièces par les ecclésiastiques pour avoir récité les vers hérétiques de son maître, montre assez, même s'il n'est pas authentique, la réputation d'intolérance qu'ont eu les habitants de cette ville.

[3] Defrémery: Recherches sur le règne de Barkiarok. JA. 5 série t. II, p. 235 d'après Ibn-el-Aṯīr.

[4] *Tārīḫ-el-ḥukamā* (Woepcke, p. VI, texte arabe p. 52).

Il est à supposer que son exil plus ou moins involontaire a duré bien des années. En 1112—13 nous le trouvons à Balkh dans la maison d'un certain émir Abu Sa'd, où il prédit, en présence de son ancien collègue Isfizari et du jeune Niẓami-i 'Arūḍi, que sa tombe sera à un endroit que les arbres joncheront de leurs fleurs deux fois chaque année. Cela semblait impossible à Niẓami, «bien qu'il sût qu'un homme tel que lui ne dirait pas de vaines paroles». Deux ans plus tard il demeure à Marv chez le premier ministre Saḍr-ed-dīn Muḥammad ibn el-Muẓaffar, où le roi le fait chercher pour le prier de lui prédire un temps propice à la chasse.

Sa mort, qui survint en 1123, est raconté de cette manière-ci: Un jour il se curait les dents avec un cure-dent d'or en étudiant le chapitre de métaphysique du «Livre de la Guérison» d'Avicenne. Quand il arriva à la section de «l'Un et le Multiple», il plaça le cure-dent entre les deux feuilles, se leva, fit sa prière et donna ses dernières injonctions. Il ne mangea ni ne but rien ce jour-là, et ayant fait sa dernière prière du soir, il s'inclina à terre en disant: «Ô mon Dieu! vraiment je t'ai connu à la mesure de mon pouvoir: pardonne-moi donc. Vraiment ma connaissance de toi est ma recommandation à toi.» Et ayant proféré ces paroles il mourut. Que Dieu l'ait en sa miséricorde![1] Douze ans après sa mort, Niẓāmī-i 'Arūḍī vint trouver son tombeau au cimetière de Ḥira à Nišapūr; il était au pied d'une muraille de jardin sur laquelle penchaient des couronnes de poiriers et de pêchers, et sur sa tombe étaient tombées tant de pétales qu'ils cachaient sa poussière sous eux. «Alors je me souvins des paroles que j'avais entendues de lui dans la ville de Balkh, et je me mis à pleurer, parce qu'à la surface de la terre, et dans toutes les régions du globe habitable, je ne trouvais nulle part un homme comme lui.»[2]

Malgré l'universalité de ses intérêts, 'Omar n'était pas un auteur fertile comme Avicenne. Il était aussi peu disposé

[1] Šahrazurī.

[2] Les *Čahār maqāla* l. c.

à écrire qu'à enseigner[1]. Il composa cependant différents ouvrages, la plupart en arabe. Il nous en reste encore les suivants:

Démonstration des problèmes de l'algèbre[2].
De quelques difficultés dans l'œuvre d'Euclide[3].
Les *Rubā'iyāt*.

Les suivants ne nous sont connus que de nom:

Zīǧ-i Malikšāhī[4].
Démonstration de l'exactitude des méthodes des Indiens pour l'extraction des racines carrées et cubiques[5].
Manuel des sciences naturelles[6].
El-vuǧūd / *El-kavn ve-l-taklīf* } Pièces métaphysiques[7].
Mīzān-el-ḥukm (sur la méthode d'éprouver la valeur d'objets garnis de pierres précieuses sans ôter celles-ci[8].
Lavāzim-el-amkina (sur la définition des quatre saisons et les causes des variations des conditions climatériques dans les différentes villes et pays[9].
Poésies arabes[10].

Ce sont, on le voit, des ouvrages purement scientifiques, sauf les poésies arabes, dont il n'existe à présent que quatre petits *qaṣīdas*[11], et les *Rubā'iyāt*. 'Omar n'était pas poète de son métier et n'a jamais été considéré comme tel par ses

[1] Šahrazūrī. *Tārīḫ-i alfī*.
[2] Publ. p. Woepcke.
[3] Ms. dans la bibliothèque de Leide.
[4] Ḥaǧī Ḫalīfa ed. Fluegel III, p. 570; v. ci-dessous p. 17—18.
[5] 'Omar mentionne cet ouvrage dans son algèbre (Woepcke, p. 13, texte arabe p. 9).
[6] Šahrazūrī. — [7] Šahrazurī. — [8] *Tārīḫ-i alfī*. — [9] *Tārīḫ-i alfī*. — [10] Šahrazūrī, Ibn-el-Qiftī.
[11] L'un est cité par Ibn-el-Qiftī (Woepcke, p. VI, texte arabe p. 52), les trois autres se trouvent dans le manuscrit du *Nuzhat-el-arvāḥ* de Šahrazūrī employé par M. Ross, tandis que la traduction persane de ce livre dont M. Shukovski s'est servi porte les deux quatrains persans Whinf. 193 et 230.

compatriotes. Dans les biographies, il est toujours mentionné parmi les astronomes, et ce n'est que par hasard qu'une remarque sur son habileté à écrire des vers s'est introduite parfois; et les biographies spéciales des poètes, comme celle de Daulatšah, ne le mentionnent qu'en passant. La cause en est, en premier lieu, que ʿOmar n'a pas composé un *dīvān*, ce qui était, pour ainsi dire, obligatoire pour celui qui voulait passer pour un vrai poète: il a écrit ou improvisé un quatrain de temps en temps quand une idée s'est présenté à son esprit, et nous ne savons pas s'il a réuni ses quatrains lui-même ou si ses amis les ont réunis après sa mort. Mais je vois une autre cause de la réserve avec laquelle les Persans parlent du poète ʿOmar, dans ce trait caractéristique à eux, qu'eux-mêmes ils appellent le *ketmān*, et qui est si spirituellement dépeint par Gobineau[1]. C'est une espèce de simulation systématique qui joue un grand rôle dans la spéculation philosophique et la vie religieuse des Persans: ... «On prononcera toutes les professions de foi qui peuvent plaire à l'adversaire, on exécutera tous les rites que l'on reconnaît pour les plus vains, on faussera ses propres livres, on épuisera tous les moyens de tromper. Ainsi seront acquis la satisfaction et le mérite multiples de s'être mis à couvert ainsi que les siens, de n'avoir pas exposé une foi vénérable au contact horrible de l'infidèle, et enfin, d'avoir, en abusant ce dernier, et en le confirmant dans son erreur, imposé sur lui la honte et la misère spirituelles qu'il mérite. C'est là ce que la philosophie asiatique de tous les âges et de toutes les sectes connaît et pratique, et que l'on appelle le *ketmān*.»

Il va sans dire que le *ketmān* est le refuge des libres penseurs aussi bien que des sectaires. Les Persans n'aiment pas à laisser voir leurs dispositions de scepticisme et d'incrédulité. Et encore qu'on ne puisse pas caractériser, sans réserve, ʿOmar Ḫayyam comme un incrédule et un matérialiste, il était péremptoirement réputé tel, et on n'osait pas

[1] Les Religions et les Philosophies de l'Asie centrale (Paris 1865), p. 15.

avouer qu'on se plaisait autant à la matière de ses vers qu'à leur forme classique[1]. C'est un fait significatif que, si l'on excepte les grands classiques ʿAṭṭar, Rūmī, Saʿdī, Ḥafiẓ, aucun poète lyrique persan n'est si souvent réédité en Orient que ʿOmar Ḫayyām. Du reste, les ṣūfīs ont fait leur possible, déjà à partir du 13e siècle ap. J.-C.[2], pour interpréter les Rubaʿiyat selon leurs propres théories; mais ils n'ont pas réussi à délivrer ʿOmar de sa mauvaise réputation, ce qui donne lieu au soupçon que cette même canonisation n'est qu'un masque. Et l'anecdote souvent répétée du verre de vin renversé[3] ne nous montre pas, à vrai dire, ʿOmar comme le pieux mystique.

Avant de traiter la question de l'authenticité des textes, nous énumérerons ici les manuscrits les plus importants et les éditions des Rubāʿiyāt.

Manuscrits:

1. *Ms. Bodleïen* (Bodleian Library, Oxford) contenant 158 quatr., daté 865 a. H. (1461 ap. J.-C.).
2. *Supplément Persan 745* (Bibl. Nat., Paris) contenant 6 quatr., insérés dans le dīvan d'un autre poète, fin du 15e ou commencement du 16e siècle ap. J.-C.

---

[1] M. Heron-Allen cite (Some Sidelights upon Edw. Fitzgerald's Poem, appendice à The Rubaʿiyat of Omar Khayyám, p. 291) un passage du livre d'Elphinstone: An account of the kingdom of Caubul (Londres 1815), où il est fait mention d'une secte d'athéistes et de libertins qui porte le nom d'un certain «Moollah Zukkee»: «Leurs idées semblent être très anciennes, et sont exactement celles du vieux poète persan Kheioom, dont les œuvres contiennent tels spécimens d'impiété, qui, probablement, n'ont pas d'égaux en aucune autre langue... Leurs opinions sont pourtant goutées en secret, et on dit qu'elles sont généralement acceptées parmi les nobles libertins de la cour du Chah Mahmoud.»

[2] Le ṣūfī Naǧm-ed-dīn Rāzī (m. en 1256 ap. J.-C.) ne connaît pas d'interprétation mystique de ʿOmar, tandis qu'Ibn-el-Qiftī (m. en 1248) dit que les ṣufīs de son temps ont commencé à adopter quelques-uns de ses vers.

[3] V. ci-dessus p. 13.

3. *Ancien Fonds 349* (Bibl. Nat.), 213 quatr., 920 a. H. (1514 ap. J.-C.).
4. *Suppl. Pers. 823* (Bibl. Nat.), 349 quatr., 934 a. H. (1528 ap. J.-C.).
5. *Suppl. Pers. 826* (Bibl. Nat.), 75 quatr., 937 a. H. (1530 ap. J.-C.).
6. *Ms. de Bankipour* (Public Library, Bankipour), 604 quatr., 961 a. H. (1534 ap. J.-C.).
7. Un ms., récemment acquis, du British Museum, environ 260 quatr., 16e siècle ap. J.-C.

D'autres mss. d'une date plus récente se trouvent au British Museum, à l'India Office Library, à la Cambridge University Library, à la Bodleïan Library, à la Bengal Asiatic Library, à la Bibliothèque Nationale de Paris et à la Bibliothèque Royale de Berlin[1]. Le nombre des quatrains varie beaucoup; le ms. le plus riche en contient 801 (Cambridge University Library Add. 1055, 18e siècle).

Le ms. Bodleïen est publié en facsimile photographique par M. Heron-Allen. J'ai examiné Suppl. Pers. 823, le plus intéressant des manuscrits de Paris, parce qu'il contient le plus de quatrains à raison de son âge. Pour cette même raison il serait très intéressant d'étudier le ms. de Bankipour. M. Heron-Allen, qui l'a eu en mains, dit que 81 de ses 604 quatrains ne se trouvent dans aucun des textes mentionnés dans sa bibliographie, que plus de 40 quatrains du ms. Bodl. ne se trouvent pas dans le ms. de Bankipour, mais que ces deux mss. ont, en général, les mêmes leçons pour les quatrains communs, même si tous les autres textes ont des variantes. De plus, j'ai examiné les mss. persans no. 35 et no. 674 de la Bibliothèque Royale de Berlin, que la direction a mis gracieusement à ma disposition ici à Copenhague. Ces deux mss. ne sont pas sans intérêt malgré leurs dates relativement récentes. Le premier, datant du 17e siècle, est malheureusement défectueux: il contient 238 quatrains arrangés d'après

[1] Une liste plus ample se trouve dans l'édition de M. Heron-Allen (Bibliography, p. 281 sqq.).

la rime et allant jusqu'à la lettre de rime ن, et le reste manque, mais on peut supposer qu'étant complet, le ms. compterait environ 650 quatrains. Or, des 238 quatrains, 77 ne se trouvent dans aucun des textes que j'ai étudiés. Le second, datant du 18e siècle, a 380 quatrains, dont les 196 premiers forment une collection où les lettres de ا à ی sont représentées dans la rime; avec le 197e quatrain la rime recommence par ا, et le reste forme ainsi une nouvelle collection de quatrains, qui, à l'exception d'un seul (259 = Whinfield 131), me sont absolument inconnus.

Éditions lithographiées en Orient:

1.	Calcutta	1836	contenant	492	quatr.	(très rare à présent).
2.	Téhéran	1857	—	230	—	(avec les quatrains de Bābā Ṭahir, Abū Saʿīd, ʿAṭṭār etc.).
3.	—	1861	—	460	—	
4.	Tabriz	1868	—	453	—	
5.	Lucknow	1868	—	716	—	
6.	—	1878	—	763	—	
7.	—	1880	—	?	—	
8.	—	1882	—	?	—	
9.	—	1883	—	762	—	
10.	—	1894	—	770	—	
11.	Bombay	1880	—	756	—	(avec les quatr. de Bābā Ṭāhir, d'Abū Saʿīd et de ʿAbd-allāh Anṣārī et les qaṣīdas de Salmān Sāvaǧī).
12.	—	1890	—	756	—	(avec les quatr. de Bābā Ṭāhir, d'Abū Saʿīd et de ʿAbd-allāh Anṣārī).
13.	Tabrīz	1895	—	?	—	(avec les quatr. de Bābā Ṭāhir, d'Abū Saʿīd et de ʿAbd-allāh Anṣārī et les qaṣīdas de Salmān Sāvaǧī).

14. Stamboul 1901 contenant 755 quatr. (avec le divan de Šahi et les quatr. de Baba Ṭahir).

L'éd. Téhéran 1861 et l'éd. Tabriz 1868 s'accordent assez bien quant à la succession des quatrains; d'autre part les éditions de Bombay et de Stamboul (et probablement celle de Tabriz 1895) sont évidemment des reproductions des éditions de Lucknow[1].

Dans la plupart des textes, le *rubâ'is* sont arrangés alphabétiquement d'après la dernière lettre de la rime, et les *rubâ'is* qui ont la même lettre de rime se suivent dans un ordre tout arbitraire ou sont arrangés d'après la première lettre du premier hemistiche. Dans Suppl. Pers. 823, les quatrains sont arrangés d'après leurs sujets, non pas d'après la rime.

Si nous jetons un regard sur ces textes, deux grands inconvénients nous frappent: 1° que le plus ancien manu-

[1] Les éditions européennes sont: 1. celle de Nicolas (Paris 1867) qui est une reproduction de l'éd. Téhéran 1861, augmentée de 4 quatrains; 2. celle de Whinfield (Londres 1883) qui est un choix de différents mss. et éditions et contient 500 quatrains; 3. une édition lithographiée faite par Shukovski et Sobrievski (St.-Pétersbourg 1888) d'après l'éd. Tabriz 1868; 4. l'édition susnommée du ms. Bodleien faite par Heron-Allen. L'édition de Nicolas est munie d'une traduction française, celles de Whinfield et de Heron-Allen de traductions anglaises. Whinfield avait déja en 1882 donné une traduction de 253 quatrains de 'Omar. Son édition a trop peu de notes explicatives; elle est cependant, je crois, le plus en usage à présent. Notons que Nicolas a suivi l'interprétation sûfique ordinaire à l'Orient et a essayé d'attacher un sens mystique aux vers les plus épicuréens et les plus matérialistes. Dans un article sur 'Omar dans le Journal Asiatique (1857, 5e série, t. IX), Garcin de Tassy a donné le texte et la traduction de dix quatrains. Nommons, outre les traductions déjà mentionnées, celle de 25 quatrains dans la «Geschichte der schonen Redekünste Persiens» de von Hammer (Vienne 1818), celles plus amples du comte von Schack (Stuttg. 1878) et de Bodenstedt (Breslau 1881), toutes les trois en allemand, et celles en anglais de Mac Carthy (1888), de J. Leslie Garner (1888) et de J. Payne (1898). Il existe enfin une traduction hongroise par Bela Harrach, d'après Nicolas.

scrit ne date que de 1461 — à peu près trois siècles et demi après la mort de ʿOmar; 2° que le nombre des quatrains varie tant dans les différents textes. En général, un accroissement continuel du nombre des quatrains est visible: le plus ancien manuscrit n'en a que 158, et ce n'est que dans les 18e et 19e siècles que des textes contenant entre 700 et 800 apparaissent. Nous voyons aussi à chaque réimpression de l'éd. Lucknow une tendance vers l'accroissement. On pourrait en conclure que le ms. Bodl. fût le plus proche de l'original inconnu, et que le nombre des quatrains, originellement assez petit, fut augmenté peu à peu par des interpolations. Mais si le nombre s'est accrû de 158 à 801 pendant environ 300 ans, on pourrait supposer qu'il eût augmenté considérablement pendant les 338 ans qui séparent la rédaction du ms. Bodl. de la mort de ʿOmar, et combien en resterait-il alors à attribuer à ʿOmar? De plus, nous trouvons, un siècle à peine après le ms. Bodl., un manuscrit (ms. de Bankipour) contenant 604 quatrains. Il n'est pas à croire que ʿOmar ait écrit beaucoup moins que les 158 quatrains, et nous ne pouvons pas non plus supposer que les Rubāʿiyāt se soient maintenus presque intacts pendant trois siècles et demi pour se quadrupler tout à coup. Il ne reste que cette hypothèse, que le ms. Bodl. soit un extrait comme p. ex. Suppl. Pers. 826 qui ne contient que 75 quatrains. — Un dīvān se transmet passablement intact, un recueil de rubāʿīs est bien plus exposé à subir un traitement arbitraire, parce que ces petites poésies étaient souvent citées; les copistes en savaient des milliers par cœur, et les fixaient souvent sur le papier de mémoire: quoi d'étonnant qu'ils confondissent quelquefois les auteurs? Qu'on examine les différents mss. et éditions d'un même dīvān qui se termine par des rubāʿiyāt: le texte A contient peut-être deux fois autant de rubāʿīs que le texte B, et néanmoins, B en peut avoir quelques-uns qui ne se trouvent pas dans A.

Voilà ce qui explique l'état maltraité où nous trouvons les Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām. Ce recueil peut avoir été

augmenté par insertion 1° de plusieurs variantes d'un même quatrain et 2° de quatrains composés par d'autres poètes[1]. Et c'est ce qui est arrivé, en effet. Comme spécimens de variantes nous pourrons citer les quatrains suivants de l'éd. Bombay: 27 et 28; 36 et 478; 60 et 86; 413 et 416; 540 et 554; 557, 558 et 564; 623 et 626; de l'éd. Lucknow en outre 507 et 563; 693 et 739 qui sont à peu près identiques; du ms. Suppl. Pers. 823: 154 et 172; 159 et 178 qui sont absolument identiques etc. Quant aux quatrains qui sont attribués et à ʿOmar et à d'autres poètes, nous avons déjà nommé les 82 que M. Shukovski a trouvés et dont plusieurs sont attribués à trois et même à quatre auteurs. J'ai trouvé ultérieurement deux de ces quatrains ambulants chez Afḍal Kāšī: Nic. 47 (Whinf. 50) et Nic. 394 (Whinf. 436, ms. Bodl. 145), et un (Nic. 55, Whinf. 58) chez Šahū. Je puis y en ajouter seize:

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
39	43		Afḍal Kāšī.
	118		Abū Saʿīd[2].
103	133		Ḫāqānī.
127	154		Saʿdī.
153	174	67	Muʿizzī[3].
	224		Adib Ṣābir[4].
	232		Ḥafiẓ[2].
	302		Auhād-ed-dīn Kirmānī.
	303		Ibn Sīnā.
313	345		Abū Saʿīd.
	355		Afḍal Kāšī.

[1] Il n'est pas impossible, cela va sans dire, que des quatrains composés par ʿOmar puissent avoir été insérés dans les divans d'autres poètes: mais probablement, l'évolution a pris, en général, la voie contraire: ʿOmar étant connu comme un spécialiste en quatrains, et un maître dans cette spécialité, il est tout naturel qu'on lui ait attribué toutes sortes de quatrains spirituels et bien tournés, surtout certains qui traitent du vin et de la métaphysique, quand on ne se souvenait pas qui en était le vrai auteur.

[2] Déjà remarqué par Whinfield. — [3] M. en 1146. — [4] M. en 1143.

Nicolas.	*Whinf.*	*Ms. Bodl.*	*se trouvent chez:*
357	399		Salman Savağı.
372	415		Afḍal Kašī.
427	464	153	Zahīr Fāryābī[1].
	497		Afḍal Kašı.
		88	Kamal Isma'īl.

Deux encore s'y ajoutent: Nic. 172 (Whinf. 188) qui, selon Whinfield, est attribué à un certain Ǧalal 'Asad Bardī, et Whinf. 389 que M. P. Horn cite dans son «Geschichte der persischen Litteratur» comme provenant d'Abū-l-Ḥasan Ḫarraqānī[2]. En outre les deux derniers hémistiches de Whinf. 179 sont identiques aux deux derniers hémistiches d'un quatrain d'Abū Sa'īd. Les deux quatrains de 'Omar cités dans la notice du *Firdaus-et-tavārīḫ*, — qui est antérieure d'un demi-siècle au plus ancien ms. existant des Rubā'iyāt, — ne se trouvent dans aucun des textes connus des Rubā'iyāt, et dans les *Haft Iqlīm* le premier en est attribué à Ḥakīm Sanāī[3]. Et je pense qu'une étude approfondie augmentera de beaucoup le nombre des quatrains ambulants[4].

A ce moment on connait ainsi 101 quatrains ambulants (outre la moitié de Whinf. 179) qui sont attribués à 46 différents poètes, en partie antérieurs, en partie postérieurs à 'Omar. Parmi eux se trouvent trois des treize quatrains d'Avicenne qui nous sont parvenus, et une grande portion de ceux d'Afḍal Kāšī. Nous ne nous arrêterons pas à l'idée

[1] M. en 1202. — [2] M. en 1033.

[3] V. l'article susnommé de M. Ross (JRAS. 1898).

[4] Mes recherches sur cette matière ont été basées, comme celles de M. Shukovski, seulement sur les éditions de Nicolas et de Whinfield et le ms. Bodleïen. Dans les autres textes je ne puis noter, à présent, que trois quatrains ambulants: éd. Bombay 344 qui se trouve dans le dīvān de Ḥāfiẓ, le 20e quatr. du ms. persan no. 35 de la Bibl. Royale de Berlin qui est attribué à Fattaḥī et le 189e quatr. du même ms. qui est attribué à Šahī. Bien entendu, des quatrains ambulants se trouvent aussi autrement dans la littérature persane: j'ai trouvé ainsi un quatrain chez Abu Sa'īd et Anvarī, un autre chez Minūčihrī et Mu'izzī, un chez 'Unṣurī et Mu'izzī, et un chez 'Asğadī et Gāmī.

d'un plagiat: les poètes persans empruntent sans scrupules l'un à l'autre des pensées et des expressions, mais ils ne volent pas des poésies toutes faites. Il serait aussi presque incroyable, que ʿOmar eût pillé ses prédécesseurs avec aussi peu de ménagement, qu'il se fût approprié p. ex. un quart de la petite collection de quatrains d'Avicenne qui nous reste, et que tous les poètes postérieurs à ʿOmar, poètes mondains et religieux sans différence, l'eussent pillé de préférence à leur tour, même des poètes tels que ʿAṭṭar, Rumī et Ḥafiẓ qui savaient bien eux-mêmes faire des vers. Heureusement, nous pouvons constater avec certitude, dans quelques cas, que la confusion est due aux copistes.

Avicenne a écrit le quatrain suivant:

Par la grâce de Dieu, je suis devenu un saint homme, et je suis devenu libre de ce qu'il y a de bon et de mauvais en moi.

Là où est ta grâce, ce qui n'est pas fait est comme s'il avait été fait, et ce qui est fait est comme s'il n'avait pas été fait.

A quoi Abū Saʿīd a répliqué:

Ô toi qui n'as pas fait de bien, et qui as fait du mal, et qui es devenu libre grâce à toi-même!

Ne te fie pas à la grâce [de Dieu], car jamais ce qui n'est pas fait ne sera comme s'il avait été fait, ni ce qui est fait comme s'il n'avait pas été fait[1].

Ces deux quatrains figurent dans les Rubāʿiyāt de ʿOmar Hayyam: Nic. 379 (Whinf. 420) et Nic. 361 (Whinf. 406).

Sirāǧ-ed-dīn Qūmrī est l'auteur de ce quatrain:

Je bois du vin, et c'est une chose sans importance aux yeux de quiconque est comme moi un homme raisonnable.

De toute éternité, Dieu a su que je boirais du vin: si je n'en buvais pas, la prescience de Dieu ne serait que de l'ignorance.

Un autre poète, ʿIzz-ed-dīn Karaǧī, protesta contre lui en ces termes:

Tu as dit: «Le péché est sans importance à mes yeux»: un homme raisonnable ne proférerait pas ce raisonnement.

Aux yeux des sages, c'est un signe d'ignorance que de rendre Dieu responsable du péché[2].

[1] Sitzungsberichte d. königl. bayr. Akad. d. Wiss. 1878, II, p. 53.
[2] Le *Tārīḫ-i guzīda*, JRAS. 1900 (p. 756) et 1901 (p. 3).

Ces deux quatrains font, de même, partie des Rubāʿiyāt de ʿOmar; ce sont: Nic. 182 (Whinf. 197, ms. Bodl. 75) et Nic. 116 (Whinf. 144).

Ainsi les copistes ont augmenté le recueil de quatrains qui porte le nom de ʿOmar Ḫayyam en y insérant des quatrains pris de toutes parts.

En considérant le pour cent des quatrains ambulants trouvés jusqu'à présent dans les différents textes, nous voyons que 12 p. c. des quatrains du ms. Bodl., à peu près le même pour cent du ms. Suppl. Pers. 823, environ 19 1/6 p. c. de l'éd. Téhéran (Nic.), sont des quatrains ambulants. L'édition de Whinfield en a 16 1/5 p. c., mais comme cette collection est faite par un savant européen, elle ne peut pas entrer en considération. Bien que le pour cent des quatrains ambulants ait été en progression depuis la rédaction des plus anciens manuscrits, il est évident que ceux-ci même contiennent tant de quatrains apocryphes — ou qui peuvent être considérés, avec toute probabilité, comme tels —, que ce serait bâtir sur le sable que de faire la psychologie de ʿOmar en se basant sur les Rubāʿiyāt[1].

On pourrait se demander, s'il n'y a pas des critériums, à l'aide desquels on pourrait dégager un petit résidu de vers incontestablement authentiques. Malheureusement, de tels critériums n'existent ni pour la forme ni pour la matière: le style avec ses tropes, le mètre et la rime sont également de convention; et tant d'idées diverses sont exprimées dans l'œuvre en question, qu'il est absolument impossible de faire une distinction entre ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas avoir écrit. Seulement, il est à supposer que les quatrains qui renferment le nom Ḫayyām sont authentiques, un vers où l'auteur se nomme, étant naturellement moins exposé au risque d'«ambuler», et le mètre mettant, en outre, des bornes à une commutation de noms[2].

[1] «It is impossible to say with certainty in the case of any single quatrain that it is ʿOmar's» (Ross, Introduction de l'éd. de Fitzgerald).

[2] Le fait que le nom de l'auteur figure dans un vers n'est pas pourtant une preuve sûre d'authenticité. Témoin le quatrain ambulant

J'ai trouvé douze quatrains où entre le nom Hayyam, et de ces douze aucun ne fait partie des quatrains ambulants. Ce sont[1]:

1. Bd. 23; P. 204; Berl. II. 19; L. I. 82; L. II. 82; B. 78; St. 77; N. 43; W. 46.

Hayyam! Pourquoi es tu tellement affligé à cause de tes péchés? et de goûter le chagrin, quel en est l'avantage, grand ou petit?

Pour celui qui n'a pas péché, il n'y a pas de pardon: le pardon nous vient à cause de nos péchés, pourquoi nous attrister alors?

2. Berl. I. 157; L. I. 100; L. II. 100; B. 96; St. 95; N. 80; W. 82.

Hayyam! Ton corps ressemble parfaitement à une tente: le sultan [qui y demeure] est l'âme, et son séjour est la maison du néant.

Le *farrāš* de la mort renverse la tente pour [aller à] un nouveau séjour, — quand le sultan s'est levé.

3. Bd. 22; P. 205; Berl. I. 74; Berl. II. 29; L. I. 74; L. II. 74; B. 70; St. 69; N. 81; W. 83.

Hayyām, qui cousait les tentes de la philosophie, est tombé dans la forge du chagrin et s'y est brûlé soudainement.

Les ciseaux de la mort ont coupé les cordes de sa tente, le crieur du destin l'a vendu pour rien.

4. Bd. 18; P. 201; Berl. I. 160; L. I. 213; L. II. 214; B. 211; St. 210; W. 111.

Jusques à quand continuerai-je à jeter des briques aux mers[2]? Je fuis les idolâtres de l'église.

Qui ose dire: «*Hayyām* sera un habitant de l'enfer»? Tantôt il va à l'enfer, et tantôt au paradis.

Whinf. 50 dont le commencement est celui-ci: دنیا دیدی وهرچه دیدی هیچ است (Tu as vu le monde, et tout ce que tu as vu n'est rien), et qui commence ainsi chez Afḍal Kāšī: افضل دیدی که آنچه دیدی هیچ است (Afḍal! tu as vu que ce que tu as vu n'est rien).

[1] Je désigne de la manière suivante les textes que j'ai examinés: le ms. Bodl. (l'éd. de Heron-Allen): Bd.; Suppl. Pers. 823: P.; ms. Pers. no. 35 de Berlin: Berl. I; ms. Pers. no. 674 de Berlin: Berl. II; l'éd. Lucknow 1883: L. I; l'éd. Lucknow 1897: L. II; l'éd. Bombay 1890: B.; l'éd. Stamboul 1901: St.; l'éd. de Nicolas: N.; l'éd. de Whinfield: W.

[2] C'est-à-dire à exécuter de vaines cérémonies.

5. N. 137; W. 161.

Ḫayyam! Bien que la roue bleue du ciel ait dressé sa tente et fermé la porte au parler et à l'ouïr, l'échanson de l'éternité m'a montré mille Ḫayyam sous la forme de bouillons dans la coupe de l'existence.

6. Bd. 102; P. 202; Berl. II. 110; L. I. 450; L. II. 454; B. 450; St. 449; N. 242; W. 282.

Ḫayyām! Si tu es ivre de vin, sois content; si tu es assis avec une maîtresse aux joues couleur de tulipe, sois content.

Comme tu finiras par n'être pas, suppose que tu n'es pas, pendant que tu es, et sois content.

7.—8. N. 316 et 317; W. 348 et 349[1].

[De ʿOmar Ḫayyām au prophète:]

Portez mes salutations à Muṣṭafa[2], et puis dites-lui d'une manière respectueuse:

«O seigneur Hāšimī[3]! pourquoi est-il permis d'après la loi de boire du lait caillé aigre, tandis que le vin pur est défendu?»

[Du prophète à ʿOmar Ḫayyām:]

Portez mes salutations à *Ḫayyām*, et puis dites-lui: «Es-tu «cru», Ḫayyām?»

Comment aurais-je dit que le vin est défendu? Non, il est permis à l'homme «cuit» et défendu au «cru»[4].

9. Bd. 123; Berl. II. 157; L. I. 611; L. II. 617; B. 609; St. 608; N. 327; W. 368.

Tant que tu peux, fais ton apprentissage chez les débauchés[5], déracine la prière et le jeûne.

---

[1] C'est le seul cas que je connaisse, où deux quatrains sont en relation directe entre eux.

[2] Muṣṭafa est un des noms du prophète.

[3] Hāšim était le bisaïeul du prophète.

[4] Les expressions «cru» et «cuit» sont empruntées à la terminologie des ṣūfīs: «cru» s'appelle celui qui ne connait pas les secrets du savoir mystique, qui n'aspire pas à se perdre dans la divinité. Le ṣūfī, au contraire, est «cuit». ʿOmar donne ici à ces expressions un sens purement mondain: les «crus» sont le peuple grossier, les «cuits» sont les philosophes. — La même idée est énoncée par exemple dans un ġazal d'Avicenne (Ethé, Göttinger Nachrichten 1875 p. 564) où il est dit:

Il (c.-à-d. le vin) est rendu permis aux sages par la sentence de la raison, il est rendu défendu aux sots par l'ordre de la loi.

[5] *Rind*, mot généralement employé par les ṣufīs dans le sens figuré, pour désigner celui qui est initié aux mystères de l'amour extatique en Dieu.

Écoute une parole vraie de la part de *Ḥayyām*, ô mon ami: bois du vin et vole sur les grands chemins, mais fais du bien.

10. L. II. 674; B. 666; St. 665; N. 368; W. 413.

Jusques à quand [parleras-tu] de mosquée, de prières et de jeûne? enivre-toi dans la taverne avec des aumônes ramassées.

Bois du vin, *Ḥayyam*, car de ta poussière on fera tantôt une coupe, tantôt un boḷ, tantôt une jarre.

11. W. 491.

L'homme ressemble à une bouteille, et l'âme au vin. Le corps ressemble à une flûte qui peut produire un son.

Sais-tu, *Ḥayyam*, ce que c'est que l'homme pétri de poussière? une lanterne de papier qui renferme une lumière.

12. Berl. II. 116; L. I. 470; L. II. 474; B. 470; St. 469; N. 252.

Ḥayyām! Le temps a honte de celui qui est assis accablé de tristesse à la vue des douleurs que les jours nous apportent.

Bois du vin dans le gobelet aux sons de la flûte et de la harpe, avant que le gobelet soit brisé contre la pierre.

Dans un seul quatrain (cité p. 14) l'auteur se nomme du nom de ʿOmar. Le rapport de ce quatrain à l'anecdote absurde du rêve de la mère de ʿOmar nous fait pourtant soupçonner que c'est une interpolation faite à dessein par les ennemis du poète.

Il y a enfin les deux quatrains cités par Naǧm-ed-dīn Rāzı (v. p. 9). A cause de l'antiquité de cette citation, nous pourrons considérer l'authenticité de ces deux poésies comme un peu plus sûre que celle des Rubāʿiyāt en général.

On remarquera que ces 14 quatrains contiennent pour ainsi dire tous les Rubāʿiyāt *in nuce;* les éléments principaux s'y trouvent: jouissance du moment, surtout du vin, parfois en compagnie avec «une fille aux joues couleur de tulipe», dédain aristocratique du philosophe envers la foule stupide, attaques contre les orthodoxes («les idolâtres de l'église»), lamentations sur la cruauté du destin et de Dieu, de tristes méditations sur l'incompatibilité d'une intelligence suprême avec les souffrances de la vie, et sur la nullité de l'homme, espoir de pardon; enfin une certaine morale n'y manque pas:

menez une vie déreglée, tant que vous voulez, mais faites du bien. Cependant le mysticisme ṣūfique semble exclus, bien que le poète se soit servi souvent de termes ṣūfiques.

Voici en peu de mots le résultat de nos recherches: nous possédons quelques détails sur la vie de ʿOmar, mais trop peu pour nous former une idée exacte de sa psychologie. Les renseignements directs sur son caractère sont bien vagues et, généralement, de parti pris. Et quant à sa poésie, nous avons lieu de croire qu'elle a traité toutes les matières que nous trouvons représentées dans les recueils de quatrains qui portent son nom. Mais nous pouvons soutenir avec certitude que tous ces recueils sont altérés et amplifiés par des interpolations qui ont commencé de bonne heure et se sont accrues avec le temps; et parmi le nombre de plus de 5000 quatrains qui lui sont attribués, il y en a tout au plus 14 pour l'authenticité desquels nous avons une faible garantie; pour le reste, nous sommes absolument privés de moyens de distinguer ceux qui proviennent réellement de sa main de ceux qui lui sont faussement attribués.

Mais la valeur poétique et historique des Rubāʿiyāt n'est pas moindre pour cela. Seulement il faut que nous tirions les conséquences de notre examen, c'est-à-dire: il faut en quelque sorte séparer l'œuvre de l'auteur. Comme nous verrons ci-après, les Rubāʿiyāt peuvent être considérés comme une expression de l'esprit persan, tel qu'il s'était développé sous l'influence des mouvements religieux et des révolutions politiques. C'est vraiment une œuvre nationale, que ʿOmar Ḫayyām a créée et que des générations postérieures ont affectionnée en secret et augmentée, mais de telle façon que les augmentations se tiennent essentiellement dans les mêmes cercles d'idées: c'est là l'effet d'un instinct psychologique qui ne s'explique que par l'affinité de leurs esprits hétérogènes avec l'œuvre hétérogène de ʿOmar. Si l'on compare les quatrains ambulants aux 14 quatrains cités ci-dessus, on y trouvera les mêmes tendances, les mêmes idées. Sur deux points seulement, on peut supposer que les interpolateurs ont in-

troduit quelque chose de nouveau: 1° quelques quatrains mystiques ont été ajoutés pour donner du crédit à la conception ṣufique de ʿOmar, et 2° un petit nombre de poésies d'amour s'y est glissé. Les plus anciens manuscrits des Rubaʿiyat sont à tel point dénués de poésies d'amour[1], que nous avons raison de croire que cette espèce de lyrisme lui a été aussi étranger que le panégyrisme. Dans tous les textes des Rubaʿiyāt que j'ai examinés, je n'ai trouvé qu'un seul quatrain panégyrique[2].

---

[1] De jolies jeunes filles sont nommées çà et là en connexion avec la coupe de vin et le bord du champ, mais dans des termes froids; apparemment la femme ne figure ici que pour achever l'idéal du bien-être. Par poésies d'amour je comprends les plaintes élégiaques de la cruauté de l'aimée et de la douleur de l'absence qui abondent dans les dīvāns de presque tous les poètes persans.

[2] Bd. 70. Ce quatrain, qui ne se trouve dans aucun des autres textes, est certainement interpolé.

Deuxième Partie.

Caractère national et vie littéraire.

Est-il probable que les Iraniens aient conservé leur caractère national depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, de sorte que nous puissions nous former une idée assez juste du Perse des temps de Cyrus, de Ḫusrau Nūširvān et de Maḥmūd en considérant le Persan d'aujourd'hui? Ou bien, est-ce que cette série infinie de révolutions funestes qu'a éprouvées l'Iran pendant des siècles, a fini par révolutionner l'âme même du peuple? Sur ce point-là les savants ne sont pas d'accord. La première de ces hypothèses a été soutenue par M. Aug. Müller[1], et la seconde a eu un avocat zélé dans M. Justi[2]. Il sera impossible, je pense, de donner une solution décisive de ce problème. Les voyageurs de notre temps nous donnent des portraits assez différents des Persans. Et il ne faut pas s'en étonner, car où sont les vrais Persans dans ce mélange confus de races que renferme l'Iran?[3]

Les révolutions politiques et les changements successifs de la vie sociale ont dû, sans doute, modifier le caractère sous différents rapports; pourtant, dans les portraits, d'une psycho-

[1] Der Islam im Morgen- und Abendland II. p. 3 sqq.

[2] Grundriß d. iran. Philologie II. p. 395 sqq.

[3] M. F. C. Andreas m'a communiqué que ses longues recherches anthropologiques en Perse ont donné pour résultat que, même dans la province de Fars, on ne trouve plus de traces du type aryen. Les conquérants aryens, étant toujours en minorité numérique en comparaison des indigènes subjugués, ont été de bonne heure absorbés par ceux-ci.

logie sommaire et grossière, que les auteurs de l'antiquité nous ont transmis des Perses, on n'a pas de peine à connaître les Persans d'aujourd'hui. L'esprit militaire a disparu à mesure que la civilisation croissante a adouci les mœurs; mais l'amour du vin et de la jouissance, l'observation minutieuse de l'étiquette et le goût pour tout ce qui est étranger[1], les facondes, la vantardise et la finesse[2] ont toujours été et sont encore les traits les plus saillants chez les Iraniens. De même le goût du sport ne s'est jamais démenti chez eux. La chasse et le jeu de paume, exécuté à cheval, ont toujours été les principaux plaisirs parmi la noblesse, et en 1878 le Chah Nāṣir-ed-dīn savait imposer aux Français par son habileté à manier le javelot.

L'assertion d'Hérodote, que la véracité ait été un principe fondamental de l'éducation des Perses, a été souvent révoquée en doute. Quoi qu'il en soit, je suis porté à croire, que les efforts des mages pour combattre, selon les lois de la religion, le malheureux penchant inné au mensonge, n'ont été que trop vains. Déjà dans les *gathas*, que la plupart des savants s'accordent à considérer comme datant sinon de Zarathuštra lui-même, au moins de ses premiers successeurs, on trouve ces mots: « . . . Moi qui abjure . . . ce péché du mensonge qui est (hélas!) la chose la plus proche au peuple.»[3]

Franchise, loyauté n'ont jamais été le coté fort des Iraniens. Que Darius ait obtenu la couronne de la façon déloyale que nous rapporte Hérodote, ou non, les Perses l'ont cru et ont raconté avec admiration ce trait de finesse de leur roi. Dans le roman ancien de Vīs et Rāmīn, qui nous est conservé dans le poème de Faḫrī Gurgānī, la sympathie est

---

[1] Hérodote I. 133—135.

[2] Amm. Marcell. XXIII. 6, 80.

[3] Le *Yasna* XXXIII. 4, d'après la traduction de Mills (SBE. XXXI. p. 73). — Selon M. Edv. Lehmann, le mot «vérité» a, dans l'Avesta, simplement la signification de «la bonne voie» c.-à-d. la vraie religion; le mot «mensonge», par contre, veut dire «hérésie». (Edv. Lehmann: Zarathustra t. II. Copenhague 1902, p. 215—16.)

toujours avec les jeunes amants, bien qu'ils n'arrivent à leur but que par une série de trahisons.

Il est incontestable, aussi, que la dissimulation a été de tous temps parmi les Iraniens une chose digne d'éloges. Astyage[1] fait tuer le fils d'Harpagos, et, ayant fait donner au père un repas de la chair du fils, il lui montre la tête et les membres du garçon; Harpagos n'est nullement déconcerté; il dit, que tout ce que fait le roi est bien fait, et diffère sa vengeance comme le derviche de Saʿdī[2]. Mais, selon l'opinion des Iraniens, ce n'est pas seulement dans les cas où la soif de vengeance ou quelque autre motif ignoble nous guide que nous devons cacher nos vrais sentiments: nous ne savons jamais, si la sincérité peut nuire à nos intérêts. A cet égard les poëtes sont inépuisables en bons conseils.

Quand le malheur arrive, ne trahis pas ton secret: prends garde que la douleur ne fasse pâlir ton visage!

dit Avicenne[3]. Et Saʿdī:

Mieux vaut se taire que de dire ce qu'on pense dans le fond de son cœur en ajoutant: «Ne le redis pas».

Ô bon homme! arrête l'eau à la source, car tu ne peux pas l'arrêter, quand elle est devenue un torrent[4].

Surtout en matière de religion cette réticence est recommendable. Elle concorde ici avec l'idée musulmane, que celui qui n'a pas la vraie foi doit, d'après la volonté de Dieu, rester dans l'ignorance.

Ainsi la réticence a été pratiquée dans toutes les écoles mystiques. Chez Abu Saʿīd, le premier poète persan ṣufī de pur sang, on trouve par exemple ce quatrain:

O cœur! quand la douleur d'être séparé de Lui a ouvert les veines de ton âme, ne montre à personne ton froc ensanglanté.

---

[1] Hérodote I. 119. — M. Nöldeke a, dans une note de sa traduction du *Kārnāmak-ī Artaḫšīr-ī Pāpakān* (Beitr. z. Kunde d. indogerm. Sprachen IV. p. 40), appelé l'attention sur cette anecdote.

[2] V. l'anecdote bien connue du *Gulistān* I. 21.

[3] Gött. Nachrichten 1875 p. 566.

[4] Le *Gulistān* VIII. 11.

Gémis, mais qu'on n'entende pas ta voix! brûle, mais qu'on n'en voie pas de fumée![1]

L'ismaélien Naṣir Husrau prêche la même doctrine dans un langage plus énergique:

Ne révèle pas aux ignorants les secrets de Dieu: comment des démons comprendraient-ils la valeur du coran?[2]

Et le pieux ʿAbd-allah Anṣarī:

بخلق جهان مگو تو راز دل خویش درمان نتوانند وتو رنجور شوی

Ne dis pas aux gens de ce monde le secret de ton cœur: ils ne peuvent pas te porter guérison, et tu seras en proie à la douleur.

De la dissimulation il n'y a qu'un pas à la simulation; une théorie qui recommande de cacher les pensées et les sentiments qu'on a, permettra aisément d'affecter des pensées et des sentiments qu'on n'a pas. Ainsi l'évolution naturelle de cette disposition d'âme aboutit au *ketman*. A vrai dire, les circonstances n'ont que trop souvent forcé le Persan à ne pas laisser voir ses pensées secrètes. Au fond, l'Islam est une religion assez tolérante, mais en Asie religion et politique sont intimément liées ensemble: une secte révolutionnaire en matière de religion est, par-là même, révolutionnaire en matière de politique, et le gouvernement est forcé à prendre des mesures énergiques contre elle. Aussi, à toutes les périodes de l'histoire de Perse nous voyons le même phénomène se répéter: une nouvelle religion ou une nouvelle secte apparaît et se répand rapidement, grâce à la réceptibilité des Persans; le gouvernement ayant observé le danger prend ses mesures et après une lutte plus ou moins acharnée la nouvelle doctrine disparaît en apparence; mais elle se propage secrètement, sans qu'on puisse en découvrir la trace: les sectaires vivent sous l'apparence de citoyens loyaux, jusqu'à ce qu'ils se jugent assez forts pour lever le masque et se révolter. Mazdakites et manichéens, chiites, ismaéliens et bābis,

[1] Sitzungsberichte d. königl. bayr. Akad. d. Wissensch. 1878. II. p. 65.

[2] *Rūšanaināme* v. 449 (ZDMG. XXXIV. p. 62).

tous ont agi de même. Cependant le ketmān n'est pas pratiqué seulement par nécéssité, par crainte du martyre, mais aussi par respect de la croyance qu'on professe et par mépris pour les adversaires. La sainteté de la foi augmente à mesure qu'elle est enveloppée dans de profonds mystères qui déroutent les investigateurs, et les sots *(nādān, nā ahl)* qui n'ont pas trouvé la vérité, ne méritent que d'être joués[1].

En même temps le Persan est un homme poli et aimable qui préfère proférer un mensonge flatteur qu'une vérité désagréable, et un fin railleur qui aime à blaguer les curieux. Et ce goût date des temps les plus anciens; on en voit la preuve dans ce fait que les Perses ont fait croire au crédule soldat Ammien Marcellin, qu'ils «fuient les festins magnifiques, la luxure, et surtout l'avidité de boire comme la peste»[2].

Malgré tout cela, malgré les flatteries ridiculement exagérées, les feintes et les mensonges effrontés, le Persan n'est pas hypocrite. Qu'on le croie ou non, il n'y tient pas beaucoup[3], il ne ment pas tant pour le profit que parce que ce jeu intellectuel lui plaît. L'hypocrisie proprement dite *(sālūs, riā)* ne trouve jamais en lui un défenseur. Les ascètes et les moralistes sévères qui péchaient à la dérobée n'ont jamais fait défaut, il est vrai, mais ils sont toujours en abomination aux Persans comme à tout le monde, et les poètes ne ménagent pas leurs termes en parlant de cette sorte de personnes.

---

[1] «Un croyant se hausse, par ce fait, en état permanent de supériorité sur celui qu'il trompe, et fût ce dernier un ministre ou un roi-puissant, n'importe; pour l'homme qui emploie le Ketmân à son égard, il est, avant tout, un misérable aveugle auquel on ferme la droite voie, qui ne la soupçonne pas; tandis que vous, déguenillé et mourant de faim, tremblant extérieurement aux pieds de la force abusée, vos yeux sont pleins de lumière; vous marchez dans la clarté devant vos ennemis. C'est un être inintelligent que vous bafouez: c'est une bête dangereuse que vous désarmez. Que de jouissances à la fois!» (Gobineau; Les Religions et les Philosophies p. 15—16.)

[2] Amm. Marcell. XXIII. 6, 76.

[3] Cf. Polak: Persien, das Land und seine Bewohner I. p. 10.

Les portraits idéalisés des Perses que nous trouvons tant de fois chez les auteurs grecs et romains, les déclamations sur leur véracité, leur gratitude et leur justice sont le reflet du penchant pour moraliser propre aux Iraniens. Car ces gens-ci ont eu des idées très exactes sur ce qu'il faut faire et ne pas faire pour être un modèle de vertu. Dans les traités théologiques en langue pehlevie, des maximes morales sont mêlées aux propositions dogmatiques, aux liturgies, aux légendes, et il nous reste en outre plusieurs écrits pehlevis d'un caractère purement moral, les *andarǧ* qu'on attribue à d'illustres personnes, à Husrau Nūširvān, au ministre Buzurǧmihr, au grand prêtre Aturpāt-ī Maraspendān. En langue persane il existe toute une littérature d'*adāb*, c.-à-d. de catéchismes de vertu et de bonnes mœurs, élucidés par des fables et des anecdotes. Les Persans se délectent toujours à ces lectures édifiantes, ils en sont émus jusqu'aux larmes — et oublient de s'y conformer.

La supériorité du peuple iranien sur les autres peuples de l'Orient consiste plutôt dans des qualités intellectuelles que dans des qualités morales: les Iraniens sont vifs, éveillés, capables de s'assimiler à toutes sortes d'idées; pourtant la faculté de penser logiquement leur fait défaut[1]. Ils ont, de plus, le don heureux de la résignation. Ils aiment le faste et la vie luxueuse, mais si la misère survient, ils savent la prendre en patience et souffrir bravement, ce qui les expose, d'autre part, à tomber dans une apathie paralysante.

Les deux côtés principaux du caractère national des Iraniens sont l'amour de la jouissance et l'amour de la méditation philosophique et religieuse, et ces deux côtés ont trouvé, dans toutes leurs formes variées, des expressions poétiques. C'est, d'une part, une poésie sensualiste, légère, pleine de mots piquants et spirituels, célébrant le vin et l'amour, raillant les bourgeois, les bigots et les hypocrites, d'autre part, une poésie métaphysique et morale, respirant une émo-

[1] Polak: Persien, I. p. 11.

tion profonde et triste, se perdant dans le mysticisme ou enseignant la théosophie au moyen de symboles et de paraboles. Le lyrisme perse et pehlevi a disparu sans laisser de traces, mais qu'il ait existé n'est guère douteux. La musique et le chant figurent dans toutes les descriptions de festins princiers chez les Perses. Strabon fait mention[1] d'une chanson perse où sont énumérées 360 façons d'utiliser la palme. Mas'udī nomme[2] les instruments musicaux des Perses: le luth, la flûte, la mandoline, le hautbois et la harpe, et rapporte qu'ils ont créé les modulations, les rhythmes et divisions et les modes royaux qui sont au nombre de sept, et qui expriment les différents sentiments. Ibn Ḫaldūn dit[3], que les rois de Perse témoignaient une grande considération aux chanteurs, les recevaient à leur cour et leur permettaient de chanter à leurs assemblées. Et si les sujets musicaux ont été pris souvent de la matière épique, le lyrisme y a aussi, sans doute, fourni sa part. Les *taḏkireš* persanes attribuent ordinairement à Bahrām Gūr et à sa bien-aimée Dilārām l'invention du lyrisme et en citent quelques vers; il va sans dire que cette assertion est fausse, attendu que le lyrisme n'est pas «inventé».

Le magnifique Ḫusrau Parvīz entretenait à sa cour les deux chanteurs célèbres Sergeš et Bārbad. Le dernier surtout a une grande renommée, et on le compare souvent à Rudagī, l'illustre poète de Sāmānides. Le *Tarīḫ-i guzīda* nous informe, qu'il avait pour les banquets du roi 360 mélodies, de sorte qu'il eût chaque jour un nouveau répertoire, et il ajoute que ses paroles sont une loi absolue pour les maîtres de la musique qui, tous, n'ont fait que glaner son champ. Et 'Aufī, le plus ancien auteur de *taḏkire* dont l'œuvre est conservée (environ 1220 ap. J.-C.) dit, qu'il composait beaucoup de chansons, mais sans mètre ni rime[4].

---

[1] XVI. 1, 14.

[2] Barbier de Meynard, VIII. p. 90—91.

[3] Not. et Extraits XVII. p. 358 et XX. p. 417.

[4] Browne: The Sources of Dawlatschāh (JRAS. 1899, p. 54 sqq.).

Probablement le vers a été bâti, dans la poésie pehlevie, non sur la quantité, mais sur le nombre de syllabes comme dans l'Avesta.

Un poète du nom de Šarīf-i Muǧallidī, inconnu d'ailleurs, mais qui doit avoir vécu avant le milieu du 12e siècle ap. J.-C., dit que «de toutes les richesses de ce monde que les familles de Sasan et de Sāmān ont laissées, il ne reste que les éloges de Rudagī et les chansons de Barbad»[1]. Il semble donc que des vers de Bārbad ont été connus et chantés, en traduction arabe ou persane, dans les temps de l'islamisme. A la cour des califes ʿAbbāsides, qui prenaient pour modèle en toutes choses la cour des Sasanides, les vieilles chansons perses furent chantées. «Verse-moi le vin et chante, ô délices! une chanson persane», dit Abū Nuvās[2]. Il est à croire qu'Abū Nuvās aussi bien que son prédécesseur, le poète Baššar ibn Burd continuent la tradition poétique du temps des Sāsānides, bien qu'ils se servent de la langue arabe: ils avaient, tous les deux, du sang persan dans les veines. Et c'est à ce temps précisément que les Persans commencent à donner la route sur le domaine de l'art et de la littérature et à souffler leur esprit dans toute la vie intellectuelle de l'Orient mahométan.

Le vin, l'amour, la beauté de la nature, les plaisirs du moment, ce sont les sujets que traite le lyrisme mondain.

Aux temps où le parsisme régnait, le vin était cultivé et bu comme un don d'Ahura Mazda. A une fête princière il fallait avant tout du bon vin en abondance. Témoin le livre d'Esther où les bacchanales se suivent; on présente aux festins le plus excellent vin, et en grande abondance, comme il est digne de la magnificence royale. Hérodote raconte, que les Perses sont fort adonnés au vin, et qu'ils ont coutume de délibérer pendant l'ivresse sur les affaires les plus importantes, pour les soumettre à une critique plus sévère quand les va-

[1] Les *Čahar maqāla* (JRAS. 1899 p. 687).
[2] ed. Ahlwardt nº 58, 6.

peurs du vin se sont évaporées[1]. Xénophon nous dépeint dans la *Cyropédie*[2] l'échanson — le *saqī* des Persans — qui par sa beauté et par son adresse à verser le vin est devenu le favori tout-puissant du roi. Enfin, aux festins innombrables décrits dans le *Šahnamc*, les héros boivent sec et sont ordinairement portés au lit ivres-morts. Bref, nous avons des témoignages à profusion qui montrent qu'Ammien Marcellin s'est laissé furieusement mystifier, quand il veut nous faire accroire que les Perses détestent l'ivrognerie.

Mais, bien entendu, les livres de religion et de morale prescrivent la modération. Dans le dialogue *Dīnkart*, Ašmogh demande: «Pourquoi appelez-vous péché de boire à l'excès? n'est-il pas impossible de boire du vin avec modération?» Le grand prêtre donne la réponse un peu étrange que c'est un péché de boire à l'excès, parce que celui qui boit beaucoup mange beaucoup et conséquemment néglige de chanter les *gāthās* conformément à la loi[3]. Dans un des petits traités populaires de morale, l'*Andarǧ-ī Āturpāt*, la même chose est dite d'une façon plus explicite: «Bois du vin modérément, car celui qui s'y adonne sans modération, commet toutes sortes de péchés[4].» Mais il faut boire du vin le jour Aūharmazd aussi bien que le jour Māh[5]. Dans le *Datistān-ī dīnīk*, où la question est traitée plus amplement, cette règle est donnée, qu'il faut donner à boire à un homme tant qu'il est évident que par cela il devient meilleur en pensées, en paroles et en actions; mais quand il a reçu tant de coupes, qu'il commence à devenir pire en pensées, en paroles et en actions, la limite est outre-passée, et l'on sait combien de coupes il est en droit de boire, au point de vue de la re-

---

[1] I. 133.

[2] III. 8.

[3] The Dinkard, by Peshutan Dastur Behramji Sanjana I. Bombay 1874, trad. angl. p. 3.

[4] Andarǧ-ī Āturpat 111 (Ganjesháyagán etc., publ. by Peshutan Dastur Behramji Sanjana, Bombay 1885).

[5] V. Le Muséon VI (1887) p. 270.

ligion et de la morale[1]. Dans le *Mainōg-ī ḫirat*, un homme d'un bon caractère qui boit du vin est comparé à une coupe d'or ou d'argent qui, plus on la brûle, devient plus pure et resplendissante; un homme d'un mauvais caractère, au contraire, devient querelleur et dissipateur en buvant. Pourtant l'auteur ajoute, qu'il faut boire avec modération, parce que par là on facilite la digestion, anime le «feu vital», perfectionne l'intelligence, fortifie le sperme et le sang, affermit la mémoire, aiguise les sens etc., tandis que la jouissance immodérée produit l'effet contraire[2].

Aux yeux des islamites, pour qui toute espèce de liqueurs spiritueuses était défendue, l'amour du vin légalisé par le parsisme se montrait dans un jour cru; aussi le mot mage *(mog)* eut dans la poésie persane la signification de tavernier. Du reste l'islamisme ne parvint guère à mettre un frein à l'ivrognerie des Persans, seulement on y mit plus de mystère. Malgré la défense de la religion et la sévérité de la loi séculière sur ce point, on boit encore aujourd'hui énormément dans toutes les classes de la société. «Les prêtres aussi bien que les princes passent les nuits à boire. Les dames de la famille royale, tout autant que les filles du bazar, tombent, vers le minuit, ivres-mortes sur leurs tapis . . . Ce n'est pas le plaisir de banqueter en compagnie ni de parcourir les degrés successifs de l'excitation et de la gaieté, c'est encore moins le goût du breuvage en lui-même qui amènent ces excès. Les Asiatiques n'aiment ni la saveur du vin, ni celle des spiritueux. Quand ils boivent, ils s'arment d'un mouchoir, font, avant d'avaler, une grimace de dégoût, s'exécutent comme un patient qui s'administre une médecine, et s'essuient ensuite la bouche avec toutes sortes de démonstrations d'horreur . . . Arriver le plus promptement possible à ne plus discerner la saveur de ce qu'ils avalent et à tomber dans la torpeur, voilà ce qui les charme. Le sommeil de

---

[1] Dātistān-ī dīnīk ch. I (SBE. XVIII p. 178 sqq.).

[2] Dīnā-ī Mainōg-ī ḫirat ch. XVI (SBE. XXIV p. 46 sqq.).

l'abrutissement est l'objet de leurs vœux. Je connais des hommes profondément instruits, avides de connaissances, goûtant avec délices les jouissances philosophiques les plus raffinées, et qui ne sauraient se passer d'être ivres-morts tous les soirs.»[1]

Les poètes exaltent le vin sans réserve. On sait combien de place la poésie bachique prend dans la littérature persane. Le vin est chanté toujours et sur tous les tons, tantôt gaiement, tantôt sérieusement, tantôt avec du bel esprit, tantôt en allégories poétiques.

Avicenne, le médecin et philosophe, qui aima le vin jusqu'à sa dernière heure, prêche quelquefois la modération tout comme les anciens mages:

> Le vin est l'ennemi de celui qui s'adonne a l'ivresse et l'ami de celui qui en use sobrement: un peu de vin est de l'antidote pour nous, beaucoup est du poison.
>
> Si l'on en boit beaucoup, ça ne vous fait pas peu de mal; si l'on en boit peu, ça vous fait beaucoup de bien[2].

Dans un autre quatrain il soutient qu'il ne convient qu'à trois sortes de personnes de boire du vin: au roi (à qui tout est permis), à l'homme sage (qui sait boire dans la juste mesure) et à l'ivrogne (qui ne se soucie pas des conséquences)[3].

Cette continuelle glorification du vin a fait naître assez tôt, pour l'usage des poètes, une série d'expressions stéréotypes, dont les plus fréquemment employées sont celles-ci:

Le vin (می — باده — شراب — نبیذ), caractérisé comme «le vin couleur de rose» (می ء گلرنگ), «le vin de rubis» (می ء لعل), «le vin pur, clair» (می ء صاف ناب), «le vin vieux» (می ء کهنه).

La coupe (جام — قدح — ساغر) et la bouteille (صراحی — شیشه).

La taverne (میخانه — میکده).

[1] Gobineau: Les Religions et les Philosophies p. 69—70.

[2] Gött. Nachr. 1875 p. 557.

[3] ibid. p. 560.

L'échanson (ساقی) dont la beauté est célébrée en expressions amoureuses.

L'ivresse (مستی). Le suprême bonheur, c'est d'être « ivre-mort » (مست خراب), de « dormir ivre » (مست خفتن).

On comprendra aisément que l'amour se forme autrement en Orient que dans le monde européen où le commerce entre les deux sexes est plus libre. Aussi trouve-t-on, dans la poésie persane, peu de traces d'une telle intimité entre l'homme et la femme, où la sympatie, la familiarité et la confidence mutuelle ont ajouté un élément plus durable à l'amour sensuel. C'est dans le *Šahnāme* qu'il faut chercher l'amour simple, pur et vrai; ainsi la petite idylle de Bēžan et Manēže est une des meilleures histoires d'amour qu'on trouve dans toute la littérature persane. La romance de Vis et Ramin, qui dérive, comme le Šahnāme, directement de sources pehlevies, nous montre encore un amour sinon pur, au moins vrai et humain. Il est évident que les rapports entre l'homme et la femme ont été plus sains, plus conformes à la nature pendant les siècles où régnait le parsisme, que plus tard. Encore à la première période de l'islamisme le commerce entre les sexes avait quelque chose de son ancienne liberté, ce qui ressort, par exemple, de beaucoup des contes des Mille et une Nuits. Car ces tableaux, d'une teinte quelquefois presque moderne, de la vie de Bagdad au temps d'Harūn ar-Rašīd, nous montrent, en réalité, aussi la vie des grandes villes de l'Iran, Bagdad étant situé près de la frontière de la Perse, ayant une grande population persane, et florissant à un temps où les Persans donnaient le ton dans tous les domaines de la civilisation.

Le lyrisme érotique des Persans est la glorification de la volupté, ou bien il a un caractère plus platonique, se contentant de décrire la beauté de la bien-aimée et la douleur de l'amour sans retour. La poésie voluptueuse a un représentant, avant même qu'une littérature en langue persane eût commencé, dans cet Abu Nuvās, demi-Persan d'origine

et entièrement Persan de nature, qui chante l'amour sensuel aussi bien que le vin. Rudagī fit passer en revue, dans sa vieillesse, les jours heureux, «où il achetait et payait de dirhems sans nombre tous les seins doux qui étaient dans la ville (c.-à-d. Boukhara)»[1]. Les poésies de Minūčihrī, poésies de débauche, sont souvent remarcablement vigoureuses, d'une couleur crue et intense. ʿUnṣurī et Farruḫī ont chanté l'amour dans des quatrains piquants et élégamment tournés comme ceux-ci:

گفتم صنما پیشهٔ تو گفت ستم گفتم نگری بغمکشان گفت کم
گفتم بدرم بوسه دهی گفت دهم گفتم بجز از بوسه دهی گفت نعم

Je dis: Ô ma bien-aimée, [quelle est] ta coutume? — Elle dit: «C'est la tyrannie». — Je dis: «Ne regardes-tu pas [avec bonté] les affligés?» — Elle dit: «Rarement».

Je dis: «Est-ce que tu vends des baisers pour de l'argent?» — Elle dit: «Je le fais». — Je dis: «Est-ce que tu vends d'autres choses encore?» — Elle dit: «Oui». (ʿUnṣurī.)

گفتم رخ تو بهار خندان منست گفت آن تو نیز باغ وبستان منست
گفتم لب شکرین تو آن منست گفت ازتودریغ نیست که جان منست

Je dis: «Ta joue est pour moi un printemps souriant». — Elle dit: «La tienne est aussi mon jardin et mon parc».

Je dis: «Ta lèvre douce comme du sucre m'appartient de droit». — Elle dit: «Elle ne te sera pas refusée, car [le baiser] c'est mon âme»[2]. (Farruḫī.)

On trouve encore dans la poésie persane quantité de vers absolument obscènes. Le moraliste Saʿdī lui-même est l'auteur d'un recueil de «plaisanteries» (مطایبات) assez cyniques. A cet égard rien ne peut révolter les orientaux. Et les femmes poètes comme ʿAyeša Qarya ou Mahsatī ne le cèdent pas en cela à leurs collègues mâles[3].

[1] Gött. Nachr. 1873 p. 698.

[2] La forme particulière de ces deux quatrains, appelée «demande et réponse» (سوال وجواب) est très en faveur chez les Persans.

[3] V. la *Tārīḫ-i guzīda* (trad. de Browne JRAS. 1901 p. 30-31). Cfr. P. Horn: Gesch. d. Pers. Litt. p. 133 sqq.

Même la pédérastie, ce vice invétéré des Persans, commun déjà au temps d'Hérodote, est célébrée sans honte. Abu Nuvas profère ces vers d'une hardiesse sacrilège:

Ô Suleïmān: chante pour moi et verse-moi le vin.

Ne vois-tu pas que le jour commence à poindre, enveloppé dans son voile?

Et quand le verre circule, prends-le et donne-le-moi.

Donne moi le verre de vin de la gaieté au lieu du cri du mueddin.

Verse-moi le vin ouvertement et sois mon copédéraste[1].

Daqiqī se plaint de ce que son «chéri» est envoyé à la guerre[2], Minučihrī a écrit des vers amoureux à un jeune esclave turc[3], etc. Les exemples ne font pas défaut.

A côté de la poésie d'amour grossièrement sensuelle, nous avons une poésie d'amour élégiaque et sentimentale qui consiste en louanges de la beauté de la bien-aimée, en descriptions du trouble de l'amour, et en plaintes sur la cruauté de la dame — ou du jeune homme — insensible. On trouve des quatrains galants, gais, spirituels comme des madrigaux du temps de Louis XV:

Elle ressemblerait à la lune, si elle n'avait pas des frisons noirs; elle ressemblerait à Vénus, si elle n'avait pas un grain de beauté musqué.

Quant à ses joues, je dirais: «elles sont comme le soleil», si le soleil n'était pas sujet à des éclipses[4].

Par tes cils tu as volé mon cœur. Par tes lèvres tu agis en juge et par tes cils tu agis en voleur.

---

[1] ed. Ahlwardt no. 69.

[2] Ethé: Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenossen (Morgenländ. Forschungen 1875).

[3] Dīvān ed. Kazimirski no. 42. — Comme, du reste, la langue persane n'exprime pas les deux sexes par des formes différentes, on ne sait souvent pas quand les poésies d'amour sont adressées à une femme et quand elles ont pour objet un jeune homme. Le dernier cas n'aura pas été rare: le saqī est souvent mentionné en expressions amoureuses. Cependant, il est encore douteux, quand il faut prendre ces expressions au pied de la lettre, et quand on n'y doit voir qu'une formule esthétique consacrée par l'habitude.

[4] Abu-l-Muẓaffar Naṣr Nīšapurī (Morgenl. Forschungen 1875).

Tu réclames une récompense pour m'avoir dépouillé de mon cœur. Chose étrange, qu'un voleur s'attend à une récompense[1]!

Cependant les lamentations sur l'indifférence et le dédain de la bien-aimée ou sur la séparation (هجر — فراق — فرقت) due à la destinée, le désir de l'union (وصل — وصال), sont les matières que traitent de préférence les poètes d'amour. La bien-aimée, l'amie (معشوق — یار — دوست) est infidèle (بی‌وفا), et l'amant est malheurex (بیچاره), désespéré (نومید), insensé (دیوانه); il verse «le sang de son foie» (خون جگر), errant comme Maǧnūn dans le désert, son cœur devient un «rôti» (کباب) par le feu des joues de sa maîtresse, et il cherche en vain un remède (درمان) contre sa douleur (درد — غم — رنج — سودا — غصه).

Le cœur de Firdausī est en flammes (litt.: devient un rôti), quand il est loin de toi; à cause des pleurs et des flammes [de l'amour] son sein est en proie au feu et à l'eau.

En pensant à toi il regarderait le jour du jugement comme un soulagement, car il brûle déjà, comme s'il subissait la punition de l'enfer[2].

آتشکده وصف دل غمگین منست دجله صفت چشم جهانبین منست
جای تف ونم بستر وبالین منست غرقه شدن وسوختن آیین منست

Mon cœur affligé ressemble à un temple d'ignicoles, mon œil qui embrasse le monde ressemble au Tigre.

Mon lit et mon coussin sont du feu et de l'eau: d'être noyé et de brûler, voilà ma coutume[3].

Plus les expressions sont outrées, plus elles font d'effet sur les Persans. La limite qui sépare le sublime du ridicule n'existe pas pour eux. On peut citer, à cet égard, deux distiques d'un qaṣīda composé par un certain Sirāǧī ou Sakarī:

La poussière du chemin se transforme en fange par mes pleurs [quand je me demande] pourquoi, ayant mis le feu à moi, elle me quitte rapide comme le vent.

---

[1] Abū Salīk (ibid.).

[2] Firdausī (Ethé, Sitzungsberichte d. königl. bayr. Akad. d. Wiss. 1872 p. 302). —

[3] Muʿizzī.

Si je pousse un soupir froid, je mets le feu au ciel, si je fais pleuvoir des larmes chaudes, je fais de la poussière un parterre de tulipes[1].

Telle est ce genre de poésie: des complaintes extravagantes où les nuits blanches et les larmes de sang, coulant comme l'Oxus ou le Tigre, se répètent à l'infini. Rarement on trouve un sentiment vrai derrière les expressions violentes: toutes ces souffrances sont d'une fausseté criarde. C'est une poésie artificielle, une affaire de mode, et les modes sont, comme tout le monde sait, bien plus stables en Orient qu'en Europe. Pour ces poètes de la cour, frivoles, libertins, il n'aura pas été difficile de se procurer, à l'exemple d'un Rudagi ou d'un ʿUnṣuri, la faveur des femmes pour leur solde princière. La poésie d'amour a toujours été en vogue aux cours, et on a bien des exemples, qu'un petit vers larmoyant a valu à l'auteur une petite fortune en pièces d'or. C'est pourquoi on ne trouve pas chez ʿOmar Ḫayyam des vers de cette espèce: il n'était pas poète de profession, il ne mettait pas sa veine poétique au service des cours.

Il y a plus de vérité dans le sentiment de la nature des poètes persans. Mais ce sentiment est aussi superficiel et ne laisse pas de prendre un train de routine. Chez les poètes de la première période de la littérature persane, quelques observations fines et originales se rencontrent çà et là comme les petits vers suivants de l'émir Abu-l-Ḥasan ʿAli Alagaçi:

Jette un regard sur cette armée de flocons de neige qui flottent dans l'air.

Exactement comme des colombes blanches qui volètent effarées de peur du faucon[2].

Naṣir-Ḫusrau qui a su mieux qu'aucun autre poète persan donner à sa poésie une empreinte personnelle, a dépeint dans un qaṣida magnifique la tempête automnale qui

[1] *Tarîḫ-i guzîda* (Browne, JRAS. 1900 p. 756). Notez que les quatre éléments figurent dans chaque distique: c'est une finesse très goûtée par les Persans.

[2] Ethé, Morgenl. Forschungen 1875.

éteint l'ardeur du soleil de juillet dans le jardin et le pré, réduit les rossignols au silence, écrase les fleurs et transforme les émeraudes du jardin en ambre jaune[1].

Mais le plus souvent, c'est la splendeur du printemps qui inspire les poètes, c'est l'éclat des fleurs de mille couleurs, le parfume des roses et des jasmins, la verdure, le ruisseau qui murmure, le vent doux et frais, bref, une nature belle, riche et voluptueuse qui cadre avec les sons harmonieux du luth et de la harpe, le vin ardent et les baisers amoureux. Aussi le *nauruz*, le jour de l'an à l'équinoxe du printemps, donne-t-il matière à bien des descriptions brillantes de la nature que les poètes insèrent dans des qaṣīdas panégyriques:

Depuis que la prairie s'est couverte de soie bleue et que les montagnes se sont parées de soie chinoise de sept couleurs,

la terre est grosse de musc comme le nombril de la gazelle, et le saule pousse des feuilles sans nombre semblables aux plumes du perroquet.

Hier, à minuit, le vent apporta l'odeur du printemps. Sois le bienvenu, ô vent du nord! sois béni, ô vent de printemps!

. . . . . .

Tu vois verdure sur vérdure comme des cieux superposés, tu vois des tentes dans l'enceinte des pavillons comme des châteaux bâtis en dedans d'autres châteaux.

Partout où il y a une tente, un amant dort à côté de sa maîtresse ivre [d'amour]. Partout où il y a de la verdure, un ami se réjouit de la vue de l'amie.

La verdure est remplie du son de la harpe et de la voix claire des chanteurs, et les tentes retentissent du bruit des coupes et des cris des échansons qui aiment le vin.

[Tu ne vois et n'entends que] les baisers et les embrassements des amants et les caresses et les reproches des belles, le chant et la musique des chanteurs et le sommeil lourd des dormeurs ivres[2]...

Dans les petits rubāʿīs il n'y a pas de place pour de longues descriptions pittoresques. Ici comme ailleurs, la nature ne sert que comme un supplément au vin et à la volupté:

[1] Ethé, Gött. Nachr. 1882 p. 148.

[2] Farruḫī, Daulatšah ed. Browne p. 55 sqq.

Il fait beau temps aujourd'hui, et l'air n'est ni chaud ni froid. Le nuage a lavé la poussière de la joue du parterre aux roses.

Le rossignol crie en langue pehlevie à la rose jaunie: Il faut boire du vin[1]!

Ou comme un moyen de complimenter spirituellement une dame:

تا چو ببیغ جلوه را ساز کنند در غنچه نخست خفته زر کنند
چون دیده بدیدار جهان باز کنند از شرم رخت ریختن آغاز کنند

Quand les roses se parent de leurs robes nuptiales dans le jardin, elles minaudent d'abord, pendant une semaine, enveloppées dans leurs boutons.

Puis, quand elles ouvrent les yeux pour regarder le monde, elles commencent à perdre leurs feuilles de honte de ta joue.

(Anvarī.)

D'autre part le Persan a un penchant pour les méditations religieuses et philosophiques; le problème de l'existence le hante, il aime spéculer, raisonner, discuter. En général, les Orientaux ont des rapports plus intimes avec leur dieu que les Européens avec le leur: Dieu n'est pas pour ceux-là une ombre vague et lointaine à qui l'on s'adresse quelquefois quand on est accablé de douleur ou de maladie: Dieu est une puissance terrible et mystérieuse dont nous sentons l'action partout et toujours. Aussi le Persan intelligent et vif ne peut-il pas se contenter de quelque formule conventionelle, il lui faut demander, examiner et comparer, peser les raisons pour et contre telle et telle opinion. C'est un trait qu'on ne trouve pas seulement dans les classes instruites, mais même parmi les porte-faix du bazar et les brigands du désert.

On comprendra aisément, alors, que les religions et les philosophies se sont développées sous des formes bien différentes en Iran. Ce serait une erreur de croire qu'il y eût eu uniformité en matière de religion dans les empires des Perses. Sous les Achéménides et les Sasanides, le zarathuštrisme

[1] Mu'izzī. C'est le quatrain ambulant W. 174, Bd. 67 et la forme qu'il a chez Mu'izzī est plus conforme à Bd. qu'à W.

était la religion officielle, comme le sunnisme l'était au moyen âge et comme le chiisme l'est de nos jours. Mais combien de cultes ont existé, plus ou moins secrètement, depuis les temps les plus reculés, sous la surface que les Grecs connaissaient? Avant l'avènement des Sasānides, les habitants de la Perse proprement dite (Persis, Fārs) n'ont jamais été orthodoxes. Les inscriptions de Bīsutun nous font savoir, que Darius a restitué les temples que les mages avaient détruits, c'est-à-dire les temples des dieux particuliers de la tribu des Perses. Nous savons, que les rois des Perses furent enterrés, et encore au temps de Strabon c'était la coutume des Perses d'enterrer les morts[1], ce qui devait être considéré, au point de vue des zarathuštriens orthodoxes, comme un crime capital. Les vrais Perses, qui avaient été pendant deux siècles les maîtres de l'empire, étaient ainsi hérétiques bien qu'adorateurs de Mazda.

Et après la mort d'Alexandre le Grand «beaucoup de religions et différentes espèces de foi et de scepticisme et divers systèmes de lois furent répandus dans le monde»[2]. Le judaïsme et les anciennes croyances araméo-babyloniennes se frayèrent des chemins vers l'ouest de la Perse, tandis que le bouddhisme se répandit à l'est sous les Arsacides, qui étaient pour la plupart indifférents en matière de religion et influencés par l'hellénisme. Et l'énergie qu'employaient les Sāsānides pour maintenir le zarathuštrisme comme religion d'État, ne suffisait pas pour arrêter tous les courants étrangers. L'astrolatrie babylonienne influençait la religion orthodoxe aussi bien que les sectes; il y avait des monastères bouddhistes à l'est, selon les relations de voyageurs chinois; des Bramanistes se trouvaient à Kermān et dans les districts de Hormūz[3]. Les juifs furent tantôt poursuivis, tantôt favorisés. Les chrétiens, orthodoxes et Nestoriens, étaient dispersés sur tout le royaume;

[1] Strabon livre XV. 3 § 20.

[2] The Book of Arda Viraf, by Destur Hoshangji Jamaspji Asa. Bomb. & Londres 1872, I. 15 (pp. 143—44).

[3] Gobineau: Les Religions et Philosophies p. 56.

ils étaient souvent poursuivis, parce que l'ascétisme et le célibat appartenaient, selon l'opinion des zarathuštriens, au culte d'Angra Mainyu. Pourtant le christianisme faisait des progrès et nous apprenons même, que des mages convertis moururent en martyrs pour leur nouvelle religion. Et tandis que le néoplatonisme s'introduisait dans les classes supérieures, et que la vie plus raffinée dans les grandes villes produisait des idées rationalistes et de la libre pensée, des systèmes nouveaux parurent et se répandirent malgré les persécutions.

D'un mélange d'anciennes idées chaldéennes, de zarathuštrisme, de christianisme et de bouddhisme, Manī a bâti son système strictement dualiste, selon lequel la guerre entre les puissances de la lumière et de l'obscurité dure éternellement. La secte des *daisanites* s'occupait aussi des rapports de l'empire de la lumière et de celui de l'obscurité, et une branche de ceux-ci, les *tanasuhites*, firent de la doctrine indienne de la métempsychose leur dogme principal[1]. De son côté, Mazdak a essayé d'amener, par ses théories communistes, une réformation religieuse et sociale.

Les manichéens furent appelés *zandīk*. Mais ce nom avait en même temps une autre signification: il fut considéré comme un dérivatif du mot *zand* (c.-à-d. interprétation, spécialement de l'Avesta) et employé pour désigner ceux qui voulaient interpréter l'Avesta d'une façon allégorique. Ceux-ci, qui auront eu à peu près la même position vis-à-vis les orthodoxes que plus tard les chiites vis-à-vis les sunnites, étaient si nombreux, qu'ils dominaient dans l'est de l'Iran (à Balkh)[2].

---

[1] Šahrastanī, trad. de Haarbrücker I. p. 297.

[2] V. Mas'ūdī ed. Barbier de Meynard II. p. 167 et Haug: Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees p. 11. — Là où le mot *zandīk* désigne les manichéens, il a probablement une autre origine. M. Bevan, professeur à l'université de Cambridge, y voit une altération du mot araméen *saddīqai*, «croyant», dont s'appelaient eux mêmes les manichéens complètement initiés. Comp. le mot allemand «Ketzer» de καθαροί (Browne: A literary History of Persia. Londres 1902 pp. 159—160). Dans la forme arabisé de *zindīq*, le nom fut employé en Islam pour désigner tous les hérétiques et libres penseurs.

Mais il y avait encore un système qui gagnait rapidement aux dépens de l'orthodoxie. L'Avesta fait quelquefois mention du *Zervan akarana*, le temps infini, dieu primitif, qui représente le destin inexorable. Ce dieu, qui n'est qu'ébauché dans l'Avesta, fut poussé en première ligne par les *zervānites* qui le représentaient comme le vrai auteur de l'univers. Plusieurs mythes se formaient chez eux pour expliquer comment Ahura Mazda et Angra Mainyu étaient sortis de lui. Selon les écrivains grecs et arméniens contemporains, cette doctrine, qui réduit encore le semi-dualisme des orthodoxes en faveur du seul principe divin du destin, aura été, dans les 5e et 6e siècles ap. J.-C., la forme dominante du zarathuštrisme[1].

Dans ces anciennes croyances, nous trouvons déjà le pessimisme. La doctrine de l'Avesta avait été bâtie sur une conception de la vie décidément optimiste. En inspirant une foi ferme à la victoire finale de l'empire de la lumière, en détestant la mortification inactive comme une œuvre d'Angra Mainyu, en soutenant avec énergie un idéal de santé et de travail et l'importance de l'homme dans le combat gigantesque entre les puissances qui se partagent l'univers, elle avait contribué immensément à la cultivation de tous les biens matériels et spirituels. Théoriquement les principes fondamentaux du zarathuštrisme étaient toujours les mêmes, mais l'influence du fatalisme des peuples sémites et une civilisation raffinée y introduisirent peu à peu un nouvel esprit qui a

[1] Haug: Essays on the sacr. lang. etc. p. 9—11. — M. West regarde l'existence de cette doctrine avec quelque scepticisme. Il admet qu'elle peut s'être élevée pendant la période sāsānide, mais se rapportant à un passage dans les écrits de Zad-sparam, où le Zervān personnifié est mentionné formellement comme étant créé par Ahura Mazda, il évoque en doute l'exactitude des relations grecques et arméniennes (Pahl. Texts I Introd. p. LXX). Selon mon opinion, le passage en question montre que Zad-sparam n'appartenait pas à la secte des zervānites, et rien de plus. Je ne vois donc pas de raisons pour rejeter les relations des sources contemporaines, appuyées par Šahrastānī, en faveur de ce Zad-sparam qui vécut deux siècles après Muḥammad.

laissé des traces même dans les œuvres de la théologie orthodoxe. L'idée du destin inexorable se retrouve assez souvent. «C'est le destin qui est le maître absolu de tout et de tous[1].» Le sage demandait ainsi à l'esprit de la sagesse: ‚Est-il possible de lutter contre le destin par la sagesse et le savoir, ou non?' L'esprit de la sagesse répondit: ‚Même par la force et la puissance de la sagesse et du savoir, il n'est pas possible de lutter contre le destin . . .'[2].» De là il n'y a qu'un petit pas à la considération que la vie mondaine soit sans valeur et que toute grandeur humaine ne soit qu'éphémère. En effet, de tels raisonnements reviennent toujours dans les livres de morale. «Nous savons que beaucoup de princes qui commandaient des armées, gouvernaient leurs sujets avec une grande magnificence et étaient considérés comme les plus grands parmi les hommes de ce monde, tous sont devenus de la poussière et, après avoir souffert de malheur ici-bas, ils sont allés à l'autre monde[3].» Combien loin sommes-nous ici de l'humeur gaie et confiante des anciens temps! Nous croyons entendre les mots de Ḫayyām: «Quand tu serais Bahrām, tu finiras dans le tombeau»[4].

Le pessimisme s'accentue chez les sectes nouvelles. Les manichéens voyaient dans l'homme le produit de puissances sataniques avec quelques atomes de lumière que l'esprit de l'obscurité avait volés. La conséquence morale en était que les manichéens, — au moins ceux qui étaient «initiés» —, s'abstenaient de tous les biens matériels. Mazdak ordonnait de tuer les âmes pour les délivrer du mal et du mélange de l'obscurité[5]. Les daisānites défendaient le mariage et tous les autres biens matériels, même tout ce qui pouvait contribuer au contentement de l'esprit. La doctrine des zervanites était fondée sur le fatalisme; il y en avait même qui croyaient «qu'il y

[1] Dīna-ī Maīnōg-ī ḫirad, chap. 47 (SBE. XXIV p. 89).
[2] Ibid. chap. 23 (SBE. XXIV p. 54).
[3] Ganjeshāyagān 169. — Comp. la fin de l'*Andarǧ-ī Ātūrpat*.
[4] W. 465.
[5] Šahrastānī, Haarbrücker I. p. 291.

avait toujours en Dieu quelque chose de mal, ou une disposition d'esprit mauvaise ou une corruption mauvaise, et c'est là le point de départ de satan»[1].

L'islamisme donna un libre cours à ces tendances pessimistes. Le «Weltanschauung» dure et triste du coran y ajouta sa part. Le Dieu du coran est un maître sans clémence qui a destiné, de toute éternité, quelques-uns à être sauvés, d'autres à être condamnés. «Dieu égare ceux qu'il veut et dirige dans la bonne voie ceux qu'il veut[2].» «Celui que Dieu égarera ne trouvera plus de guide; Dieu le laissera errant sans connaissance[3].» Jamais le langage du coran n'est plus sublime que quand il dépeint le jour du jugement dernier et les horreurs de l'enfer. Aussi, dans les premiers temps de l'islamisme, une terreur puissante régnait dans les cœurs des croyants. Qui pouvait savoir, s'il était du nombre des élus ou de ceux qui étaient condamnés aux supplices éternels, de ceux pour qui il n'y avait pas de grâce, de ceux que la meilleure volonté ne pouvait pas sauver de l'enfer? On ne raisonnait pas sur l'injustice et la tyrannie d'un tel créateur, on essayait de se convaincre à soi-même, en méprisant tout ce qui était de ce monde et en combattant les désirs charnels, qu'on était du nombre des élus.

La tradition a conservé plusieurs mots du prophète qui expriment d'une manière bien nette son mépris du monde. Il montre à ses compagnons un mouton mort en disant: «Par celui dans les mains duquel est mon âme, je jure que le monde a moins de valeur aux yeux de Dieu que ce cadavre n'en a pour son possesseur; si le monde avait pour Dieu autant de valeur que l'aile d'un moucheron, il n'accorderait pas un verre d'eau à un infidèle». Une autre fois, s'arrêtant devant un fumier, il dit: «Voilà le monde!» Et, prenant dans sa main des lambeaux pourris et des os décomposés, il s'écria: «Voilà le monde!» — On dit qu'un

[1] ibid. I. p. 278.
[2] Sūr. 74, 34.
[3] Sūr. 7, 185.

jour le calife 'Omar prit une paille dans la main et dit: «Ô que je fusse ce brin de paille! que je fusse oublié et oublié éternellement! que ma mère ne m'eût pas mis au monde!»[1]

L'ascétisme fut le dernier idéal de la vie. A l'abstinence s'ajoutait la solitude et le tourment volontaire. C'étaient là les éléments de l'ancien *ṣufisme* arabe de Ḥasan Baṣrī (mort en 728 ap. J.-C.) et de ses disciples. L'homme est un pauvre naufragé, qui se cramponne à une planche au milieu de l'océan, et il faut se tenir toujours sur ses gardes contre cette «demeure terrestre perfide, trompeuse et menteuse, qui se pare de ses tentations et attire les hommes par son éclat pour les détourner de la bonne voie et les faire oublier le retour à Dieu»[2].

Le théisme raide et dur qui convenait aux Arabes, enfants de la nature, ne satisfaisait pas l'esprit chercheur et le tempérament complexe des Persans. Parmi ceux-ci un nouveau ṣūfisme se développa, un ṣūfisme panthéiste, bâti sur des idées d'incarnation empruntées à la philosophie indienne ou, peut-être, au néoplatonisme, qui aurait subsisté en Iran depuis le temps des Sāsānides. Un monastère de ṣūfīs fut fondé en Khorassan au commencement du 9e siècle par Abū Sa'īd; et ce nouveau ṣūfisme gagna beaucoup d'adhérents dans l'est de l'Iran, où il existait, depuis bien des siècles, des communautés de bouddhistes et de védantistes. Ainsi nous avons de bonne heure un ṣūfisme orthodoxe et un ṣūfisme hérétique, selon l'expression de M. Kremer. L'influence réciproque des deux expèces de ṣūfisme ne se voit pas clairement, mais en réalité, nous trouvons bientôt ces deux sectes mêlées l'une à l'autre depuis la Perse jusqu'à l'Egypte. L'absorption en Dieu devient le dogme principal du ṣūfisme persan, et le but des exercices ascétiques. Le persan Ḥallāǧ qui parut en 'Irāq en 911 ap. J.-C. et fut exécuté dix ans plus tard, est, dit-on, le premier qui ait prononcé le mot *ana-l-ḥaqq* («je suis Dieu»). Son maître Ǧunaïd tâchait de modifier les nouvelles doctrines

[1] Kremer: Gesch. d. herrschenden Ideen d. Islam p. 21—24.
[2] ibid. p. 22.

pour éviter une rupture avec l'orthodoxie, tandis que le panthéisme apparaît ouvertement chez Abu Yezid Bistāmī. Ici le tourment volontaire cède la place à la contemplation, et l'horreur est remplacée par l'amour mystique en Dieu et la soif du savoir surhumain que l'on gagne par l'extase[1].

En même temps l'orthodoxie eut deux adversaires, le mu'tazilisme et la philosophie proprement dite. La contradiction apparente entre l'idée d'un Dieu juste et la prédestination qui condamnait d'avance une part de l'humanité à l'enfer, choquait les intelligences. Or, il y a des passages, peu nombreux, il est vrai, dans le coran, qui peuvent servir d'appui à l'hypothèse du libre arbitre. Aussi, tandis que les *murǵites* soutenaient la conciliabilité de Dieu et le pardon des péchés pour ceux qui croyaient sincèrement et fermement, les *qadarites* croyaient-ils au libre arbitre. Ceux-ci s'élevèrent à une importance extraordinaire, quand le disciple de Ḥasan Baṣrī, le persan Vāṣil ibn 'Atā, qui avait élargi son horizon religieux en discutant avec des zarathuštriens, des bouddhistes et d'autres sectaires dans les cercles cosmopolitiques de Bagdad, quitta son ancien maître pour suivre les doctrines de cette secte, qui eut le nom de *mu'tazilites* («dissenters»). Leurs deux dogmes principaux étaient ceux-ci: 1° la prédestination de Dieu au sujet des hommes se borne aux accidents extérieurs, tandis que l'homme dispose lui-même de ses forces et porte la responsabilité de ses actes; 2° il est incompatible avec l'unité divine d'attribuer à Dieu des qualités éternelles, savoir, pouvoir, etc. comme des attributs. Dieu seul est éternel: ainsi le coran même est créé. C'est cette dernière assertion qui excita le plus de haine parmi les orthodoxes. La connaissance de la philosophie des Grecs servait à développer et à affermir dans les détails la doctrine des mu'tazilites. La logique d'Aristote devenait dans leurs mains une arme terrible contre les adversaires, et ainsi le mu'tazilisme réussit à être reconnu, pour un bref temps — depuis Ma'mūn

[1] Kremer l. c. p. 52—78.

jusqu'à Mutavakkil — comme religion d'État. Puis ses sectaires furent poursuivis, mais ils continuèrent cependant à exercer une grande influence, jusqu'à ce qu'ils trouvèrent en Aš'arī et plus tard en le Persan Ġazālī des adversaires qui les égalaient en dialectique. Le dernier mu'tazilite célèbre, Zamaḫšarī, était un Persan comme le premier. D'ailleurs il semble que les Persans aient été moins susceptibles au mu'tazilisme commun; cependant il y avait en Perse nombre de *Ǧabarites* et de *Naǧǧārites* qui croyaient en un Dieu tout immatériel et sans attributs, mais qui s'opposaient à l'idée du libre arbitre[1].

A côté de ce rationalisme, une véritable philosophie islamique se développe, fondée sur celle des Grecs, surtout sur le néoplatonisme et l'aristotélisme des péripatéticiens de plus tard, comme Alexandre d'Aphrodisias. C'est ici l'esprit persan qui réagit. La philosophie écrite en arabe «représente la réaction du génie indo-européen de la Perse contre l'un des produits les plus purs de l'esprit sémitique»[2]. Par conséquent, elle fut souvent poursuivie et toujours haïe par le clergé mahométan. Celui qui donnait à la philosophie sa forme classique, c'est le Persan Ibn Sīnā (Avicenne), successeur direct d'Al-Fārābī, dont les œuvres philosophiques l'avaient attiré vers les études métaphysiques. Comme son prédécesseur il voit dans la divinité l'Un, l'Éternel, le principe de l'existence nécessaire, qui renferme la vie, le savoir, la volonté et le pouvoir, confondus dans une unité. En se réflétant lui-même, Dieu a fait émaner l'Intelligence éternelle, et comme celle-ci se réflète comme un être dérivé, elle contient en elle le Multiple, c'est-à-dire une multiplicité de possibilités, d'où sort par degrés tout ce qui existe, jusqu'à notre monde matériel, qui est produit par l'intellect le plus proche à nous, l'Intellect actif. Dans le monde matériel, l'âme humaine constitue le plus haut degré, parce qu'elle possède la faculté théorique d'apprendre et de comprendre et la fa-

[1] Kremer l. c. p. 33--34.

[2] Renan: Hist. des langues sémitiques, livre I. chap. 1, § 1.

culté pratique d'agir, c.-à-d. l'intelligence et le libre arbitre. Son devoir est de pénétrer le principe de l'existence; quand elle y aura réussi, le désir de retourner à la source, qui en résultera, la fera atteindre à la béatitude éternelle, aussitôt qu'elle sera séparée du corps, et la béatitude, c'est la contemplation de l'éternel Vrai, Bon et Beau, de l'Unité absolue, de Dieu. Les âmes qui ne se seront pas élevées à ce degré de perfection, seront punies d'une exclusion temporaire de la béatitude; mais à la fin toutes les âmes atteindront à la béatitude pour laquelle elles sont créées. Si le prophète a dépeint le paradis et l'enfer avec des couleurs matérielles, ç'a été pour des raisons pratiques, savoir que les Arabes rustiques, enfants du désert, n'auraient pas pû comprendre les vérités métaphysiques que Muḥammad lui-même connaissait[1].

Dans le domaine de la théosophie, Avicenne est peut-être celui qui a le premier mis en système le néoplatonisme oriental. Il considère l'amour du bien absolu, de la divinité, de la source, cet amour qui tient de la nature, comme le vrai motif de toute action et de toute aspiration. L'homme seul est conscient de cet amour. L'amour est le principe par lequel le monde est émané de Dieu, et le principe par lequel tout retourne à lui. Par l'amour s'établit la contemplation temporaire de Dieu à laquelle «celui qui sait» *(al-ʿārif)* peut atteindre au moyen de l'empire absolu sur lui-même, de la suppression de tout désir charnel et de l'extase. Le *ʿārif* peut s'approcher à tel point de l'unification avec Dieu, que Dieu se montre partout dans les formes matérielles: le *ʿārif* s'identifie à Dieu. Le vrai théosophe ne subit pas l'influence des choses du monde, il s'élève au-dessus des lois et des prescriptions de l'humanité, la différence entre ce que les hommes appellent bon et mauvais, n'existe plus pour lui[2]). Du reste, Avicenne soutient le coran et le sunna et s'efforce de mettre

---

[1] Mehren: La Philosophie d'Avicenne. Louvain 1882 (Extr. du Muséon).

[2] Mehren: Vues théosophiques d'Avicenne. Louvain 1886 (Extr. du Muséon).

en accord le coran et la philosophie, souvent à l'aide d'interprétations forcées du livre saint. Il n'est pas facile à voir combien il y a là de sincérité et combien de ketman, eu égard à sa vie épicurienne qui semble convenir aussi peu à l'idéal théosophique qu'à l'idéal coranique.

La théosophie d'Avicenne est celle, en effet, que nous retrouvons dans le lyrisme ṣufique des Persans. Nous avons vu comment l'ancien ṣufisme arabe s'est confondu avec un ṣufisme indo-persan. Un troisième ṣūfisme, d'origine néoplatonienne, s'y étant ajouté, la religion mystique des Persans a atteint son développement final, et la poésie s'en empare. Il est difficile de distinguer les éléments néoplatoniens de ceux qui remontent à la philosophie indienne. On ne sait pas même au juste ce que le néoplatonisme doit aux Indiens et à des anciennes hérésies inconnues de la Perse. Une des plus anciennes sectes du védantisme indien, celle des *Bhâgavatas* ou *Pâñcharâtras*, arborait un monothéisme contraire aux croyances brahmaniques, et soutenait que l'amour sincère en Dieu était la voie du salut, c'est-à-dire de l'union avec Dieu[1].

Le sens esthétique des Persans s'unit à leur goût pour les spéculations métaphysiques, et le fruit de ce mariage est le phénomène original et unique qui aura une influence prépondérante sur toute la vie littéraire en Perse: le ṣūfisme poétique, dont les traits les plus caractéristiques sont, selon l'expression de M. Browne[2]), le quiétisme, l'éclectisme et le «latitudinarianisme». Le ṣufisme est «plutôt une immobilité indéfinie qu'un mouvement défini»; il ne cherche pas tant à faire des prosélytes qu'à comprendre et à s'approprier ce qu'il y a de vrai dans toutes les religions, même dans le paganisme. Voilà ce qui le distingue des doctrines fixes, des croyances dogmatiques comme le manichéisme ou l'ismaélisme. Parmi les ṣufis on trouve presque toutes les sectes

[1] The Philosophy of ancient India by R. Garbe, Chikago 1897, p. 18—19.

[2] A Literary History of Persia I, p. 422.

représentées: cependant il est un fait remarquable[1], que les plus grands poètes mystiques des Persans, Sanāī, ʿAṭṭār et Rumī, ont été des sunnites, tandis que les plus grands poètes chiites, Firdausī et Nāṣir Ḫusrau, n'ont pas été fort influencés du ṣūfisme.

Le mysticisme pointe çà et là chez Rūdagī, poète d'ailleurs tout mondain, mais ce n'est qu'environ l'an 1000 que nous trouvons la poésie ṣūfique entièrement développée chez les rubaʿistes Bābā Ṭāhir[2] et Abū Saʿīd[3]. Celui-là a subi une forte influence du mysticisme, celui-ci est un ṣūfī pur sang. Puis, c'est ʿAbd-allāh Anṣārī, le contemporain plus vieux de ʿOmar Ḫayyām, et son contemporain plus jeune Ḥakīm Sanāī. Mais ce n'est pas encore l'âge d'or de la poésie ṣūfique. Dans les 11e et 12e siécles, le ṣūfisme était l'élément le plus important dans la poésie persane, mais il n'en était pas encore le souverain absolu, comme il le devenait depuis le temps des grands poètes didactiques, de ʿAṭṭār et de Rūmī.

L'alpha et l'oméga du ṣūfisme est la reconnaissance de l'unité divine *(tauḥīd)*:

> Alors que ces astres et ces cieux n'étaient pas, et que l'eau, l'air, le feu et la terre n'étaient pas,
> je prédisais le mystère de l'unité, avant que mon corps et ma voix et mon esprit ne fussent créés. (Abū Saʿīd, Ethé no. 30.)

L'Islam en général est une religion strictement monothéiste, mais les ṣūfīs ont insisté tout particulièrement sur l'unité de Dieu, en impliquant dans cette idée celle de l'identité de Dieu avec le monde, celle du panthéisme. Dieu est le seul

[1] V. l'ouvrage cité de M. Browne p. 437.

[2] Publié par Huart, JA. 1885 II. Je ne connais pas l'édition qu'a donnée M. Heron-Allen en 1901. Bābā Ṭāhir écrivait dans le dialecte de Rai et employait le mètre *Hezeǧ* (⏑ – – – ⏑ – – – ⏑ – –) au lieu des mètres communs du rubāʿī.

[3] Publié par Ethé, Sitzungsber. d. königl. bayr. Akad. 1875 et 1878. Je n'ai pas eu l'occasion de comparer l'édition de Shukovski (St.-Petersbourg 1899).

qui existe réellement. «J'étais un trésor caché», dit Dieu à David[1], «et je voulais être connu, et je créai la création afin que je puisse être connu.» Une chose ne peut être connue que par son contraste: voila pourquoi l'Éternel Bon a dû créer ce que nous appelons le mal; c'est une conséquence nécessaire de sa manifestation. Mais le mal n'existe pas comme une entité indépendante, c'est seulement la négation du bien, en d'autres mots, le non-existant[2]. En vérité, le monde visible n'est qu'un mirage, qu'une réflexion de la divinité; il y a le même rapport entre la divinité et le monde qu'entre le soleil et son image qui se réfléchit dans un étang[3]. Dieu seul existe: il est en même temps «l'amour et l'amant et l'aimée, le miroir et la beauté et celui qui regarde» (Abu Sa'id, Ethé no. 17). L'homme est émané de Dieu et retournera à lui, l'homme est comme la goutte qui se perd dans l'océan. Nous avons «reposé doucement dans le néant de l'éternité, avant que le grand dôme du ciel fût créé»; malheureux et étrangers dans la vie, nous désirons «un reposoir dans la contrée du néant». L'anéantissement *(fanā)*, le nirvana du ṣufi, c'est cette union mystique avec Dieu, «qui est, nuit et jour, l'objet de la prière de tous», et pour en exprimer le désir, on use du langage de l'amour mondain. Le ṣufi est l'amant qui gémit, et Dieu est l'amie (l'ami). Le cœur de l'amant est une balle, et le frison de l'amie est le battoir courbé. Même les joues couleur de tulipe, les lèvres couleur de rubis et les grains de beauté de l'amie (l'ami) sont souvent mentionnés. Abu Sa'id est le grand maître de ce lyrisme symbolique. Tantôt il se réjouit de la faveur spéciale de l'amie:

> Ô merveille! en donnant un coup de peigne à ses boucles frisées, cette lune a fait tomber ses cheveux parfumés d'ambre sur son visage.
>
> Par cette ruse elle a caché ses belles joues, afin que ceux qui ne sont pas ses amis intimes ne la reconnaissent pas.
>
> (Ethé no. 92.)

---

[1] Browne: A Literary History of Persia I, p. 440.

[2] ibid.

[3] ibid. p. 439.

Tantôt il implore un regard gracieux:

Ô Seigneur! prête-moi un regard, car la tête me tourne! sois gracieux envers moi, car je suis déchiré et confus!

Ne me traite pas comme je le mérite, mais traite-moi de ta grâce et de ta miséricorde ordinaires. (Ethé no. 52.)

Tantôt il gémit de la douleur de l'absence et de la dureté de l'amie:

Ô douleur! toi qui as déchiré le voile de ma patience, tu as vu ma faiblesse, et tu m'as rendu tout courbé.

La nuit est sombre, et l'amie est loin, et je n'ai pas de confident. Ô douleur de la séparation! tue-moi, car tu m'a trouvé sans appui. (Ethé no. 87.)

'Abd-allāh Anṣārī exprime quelquefois l'amour mystique d'une façon plus paradoxale, comme dans ce vers-ci:

دردوزخ اگر وصل تو درچنگ آید ازحال بهشتیان مرا ننگ آید

Si je trouvais, à l'enfer, l'union avec toi, j'aurais honte de l'état des habitants du paradis.

L'ivresse de vin devient, comme l'amour, le symbole de l'extase[1]:

Ne me fais pas des reproches, ô maître, si je bois du vin et m'occupe tant d'amour et d'adoration du vin.

Tant que je suis à jeun, je me trouve assis parmi des étrangers; quand je suis ivre, je repose dans les bras de l'ami.

(Abū Sa'īd, Ethé no. 13.)

«Aller dans la taverne *(ḫarābāt)*» veut dire: chercher la connaissance de Dieu; et le nom de «débauché» ou «buveur» *(rind)* est le nom d'honneur du mystique.

Toi qui n'as pas étudié la science céleste, toi qui n'es jamais allé dans la taverne,

toi qui ne sais pas ce qui te profite et ce qui te nuit, comment pourras-tu venir parmi les hommes de Dieu? hélas, hélas!

(Bābā Ṭāhir, Huart no. 1.)

Devant cette religion d'amour profonde et passionnée toutes les formes extérieures n'ont aucune valeur: si l'amour de Dieu y est, toutes les confessions sont égales:

[1] L'extase est appelé l'«état» *(ḥāl)* par excellence.

Si nous sommes ivres-morts, nous sommes à toi, et si nous sommes sans mains et sans pieds[1], nous sommes à toi.

Si nous sommes des guèbres ou des chrétiens ou des moslims, enfin, quelle que soit notre croyance, nous sommes à toi.

(Baba Tahir, Huart no. 23.)

Abu Sa'id se donne à lui-même les noms d'infidèle, d'idolâtre et de chrétien, son visage n'a pas «la couleur de l'orthodoxie»; il veut même que toutes les religions positives soient exterminées, afin que l'évangile de l'unité puisse triompher:

Tant que le médrésé et le minaret ne seront pas mis en ruines, l'œuvre des qalandars n'aura pas atteint à son but.

Tant que la foi ne sera pas de l'infidélité, ni l'infidélité de la foi, pas un des serviteurs de Dieu ne sera vraiment un moslim.

(Ethé no. 10.)

Il est très commun que les mystiques refusent aux mahométans orthodoxes le nom de vrais moslims. Ainsi Avicenne:

Il n'y en a qu'un comme moi au monde, et cet homme unique est un infidèle: ainsi il n'y a pas un moslim dans le monde entier!

(Ethé, Gött. Nachr. 1875 quatr. 4.)

La véritable différence n'est pas pour le ṣūfī celle de l'une et de l'autre croyance, mais celle de la «forme» *(ṣūret)*, l'apparence extérieure du monde qui est une illusion, et de la «substance», l'«idée» *(ma'na)*, la vraie essence de l'existence, l'esprit caché aux yeux du profane: Dieu. Rudagī exprime déjà cette différence:

Tu dois regarder le monde de l'œil du cœur, car l'œil corporel ne peut pas voir ce qui est caché.

Regarde de ton œil visible ce qui est visible et porte ton œil caché vers ce qui est caché. (Ethé, Gött. Nachr. 1873 no. 39.)

'Abd-allah Anṣārī dit qu'il y a un ka'ba de la forme et un ka'ba du cœur.

Le moyen de s'évader de la «forme», c'est l'abstinence. Il faut n'avoir ni feu ni lieu et appuyer la tête à une brique pendant la nuit (Bāba Ṭahir); il faut renoncer à ce monde,

[1] C.-à-d. confus et abandonnés. Je lis d'après l'éd. de Bombay خ پ وستیم. Le خ پ وستیم de M. Huart doit être une faute d'impression.

afin que «la perle puisse entrer dans la moule de l'existence» (Abu Sa'īd). Encore plus: il faut renoncer non seulement à ce monde-ci, mais aussi à l'autre. La piété ne doit pas avoir pour base le désir du paradis.

J'allai voir le médecin, et je lui expliquai ma douleur cachée. Il dit: «Sois muet envers tous, excepté envers l'ami».

Je demandai: «Que dois-je manger?» — Il répondit: «Le sang de ton propre cœur». — Je demandai: «De quoi dois-je m'abstenir?» — Il répondit: «Des deux mondes». (Abū Sa'īd, Ethé no. 18.)

Beaucoup de ṣūfīs allaient jusqu'à regarder même le bien et le mal comme des formes sans importance pour le 'ārif. Bien que cette théorie de l'émancipation des lois morales n'eût pas, de la part des mystiques sincères, des conséquences pratiques, vu leur indifférence envers le monde, Abū Sa'īd voyait le danger qu'elle contenait, et blâmait sévèrement Avicenne qui avait soutenu que, par la grâce de Dieu, il était affranchi du bien et du mal[1]. Il dit aussi, qu'il est inutile de se parer à l'extérieur d'habits purs, si le cœur est impur. (Ethé no. 51.)

Un autre égarement vers lequel Avicenne inclinait[2], et qui devait devenir de plus en plus commun, était celui de jouir des plaisirs du monde, du vin et de l'amour bien réels et bien substantiels en y voyant le symbole du plaisir mystique, de l'union avec Dieu. C'est encore Abū Sa'īd qui reprend cette tendance pernicieuse:

Il reste en arrière, celui qui a lié son cœur aux belles et qui n'a jamais pu s'arracher à l'amour des «idoles».

Il voit, dans la forme *(ṣūret)* du limon, le symbole *(ma'na)* de l'esprit et reste là, le pied du cœur enfoncé dans la fange, jusqu'au jour de la résurrection. (Ethé no 90.)

Enfin un des quatrains d'Abū Sa'īd nous montre que, pour beaucoup de personnes, le ṣūfisme était devenu, déjà à son temps, une espèce de formalisme:

---

[1] V. p. 31.

[2] «Ô échanson, où est la coupe de l'eau salutaire? où est le miroir qui reflète l'image de Dieu?» (Ethé, Gött. Nachr. 1875 quatr. 11.)

Le sultan dit: «Mon trésor consiste en argent comptant». — Le ṣūfī dit: «Le froc poilu est mon trésor».

L'amant dit: «Mon trésor à moi, c'est ma longue douleur; moi, et moi seul, je sais ce qui est dans mon sein». Ethé no. 70.

Les anciennes hérésies du temps des Sasanides vivaient encore. Les manichéens, qui étaient nombreux surtout en Mésopotamie et vers le sud de l'Euphrate et dans l'est de l'Iran, gagnaient toujours des prosélytes et furent combattus tant par les zarathuštriens que par les mahométans. Les mazdakites suscitaient, dans les contrées montagneuses au sud de la mer caspienne, une série de révoltes, dont une surtout, celle des *ḫurramites* sous Ma'mun et Motassem, fut longue et dangereuse.

Les zarathuštriens, qui étaient partout en Iran, montrèrent une grande activité littéraire et se maintenaient comme une force spirituelle importante jusqu'au temps de la domination turque. Le sentiment national liait souvent ensemble les différentes sectes de l'ancienne Perse dans leur haine commune envers les Arabes. Tantôt ils se révoltaient à leurs risques et périls, tantôt ils agissaient en commun avec les chiites qui, d'un parti politique légitimiste d'origine arabe, étaient devenus une communauté religieuse d'un caractère spécialement persan. Les anciennes théories perses de la majesté divine qui se transmettait de génération en génération dans la famille royale, furent transportées à la race de 'Alī, devenue, par le mariage prétendu de Ḥuseïn ibn 'Alī avec Šahr-banu, fille de Jazdgard III, les vrais successeurs des Sasanides. Quelques sectes chiites soutenaient que la divinité s'était incarnée dans 'Alī et les Imāms. Ce sont les idées indo-perses qui réapparaissent pour modifier l'Islam. La doctrine du *ta'vīl*, du sens esotérique, devint un des dogmes fondamentaux du chiisme; on fit une interprétation allégorique du coran, dont tous les commandements et les défenses positives furent ainsi écartés. Grâce à ce *ta'vīl*, les éléments les plus hétérogènes furent introduits dans l'Islam persan, et ce développement aboutit à une religion nouvelle

qui, de celle de Muḥammad, ne gardait presque que le nom et quelques formes sans importance.

Pendant des siècles les chiites étaient dans une situation assez précaire; si un prince les tolérait, un autre les pourchassait. Il n'est pas étonnant alors, qu'ils aient cherché un refuge dans le ketmān: «Ils considèrent la dissimulation en matière de religion comme permise, c'est-à-dire que, par crainte des hommes, ils confessent extérieurement, en faits et en paroles, une autre religion que la leur»[1].

Parmi les sectes des chiites, aucune n'a eu un tel renom que celle des sept imāms, ordinairement appelé l'ismaélisme. Les ismaéliens étaient les chiites extrêmes, et leurs doctrines étaient tellement mêlées d'éléments hétérogènes que, selon le *Tabṣīrat-el-ʿavvām*, ils étaient appelés ḫurramites à Ispahan, mazdakites à Qazvīn, mages (c.-à-d. zarathuštriens) en Transoxanie[2]. D'ailleurs, ils étaient souvent qualifiés de *bāṭiniens*, parce qu'ils usaient largement de l'interprétation allégorique et cherchaient une signification intérieure *(bāṭin)* dans l'écriture sainte.

Vers la fin du 9e siècle le Persan Abū Maïmūn Qaddāḥ (l'oculiste) et son fils ʿAbd-allāh mirent l'ismaélisme en système et en firent une solide organisation jésuitique, bâtie sur l'obéissance aveugle envers le grand-maître ʿAbd-allāh et ses successeurs. Très peu des initiés parvinrent au neuvième et dernier grade, où toutes les religions positives étaient traitées de formes sans importance; dans le huitième une doctrine assez analogue à celle des anciens zervānites avait été développée[3].

Sous le califat ismaélite des Fāṭimides, l'Égypte était le centre de la secte, et c'est ici que Nāṣir Ḫusrau d'abord,

---

[1] *Kitab-i biyān-el-adian* (Schefer: Chrestomathie persane I, texte persan p. 158).

[2] Schefer: Chrest. pers. I, notices p. 177 et 180.

[3] Un résumé très instructif des doctrines et de l'histoire des ismaéliens se trouve dans la «Literary History of Persia» de Browne I, pp. 391 sqq.

Ḥasan Ṣabbaḥ un peu plus tard, furent initiés aux mystères de l'ismaélisme. Naṣir Ḥusrau, descendant du huitième imam, était un homme intelligent et curieux d'apprendre, homme de lettres, philosophe et poète. Après avoir voyagé beaucoup et étudié toutes sortes de religions et de systèmes religieux sans rien touver qui pût satisfaire son esprit inquiet et chercheur, il finit par se faire ismaélite et, après un séjour de plusieurs années en Égypte, il retourna en Khorassan avec le titre de *daï* (missionnaire). Ses efforts pour relever l'ismaélisme en Perse à la même hauteur qu'il avait atteint en Égypte n'eurent pas de succès, et, poursuivi de ville en ville, il finit par embrasser la vie d'un ermite dans les contrées montagneuses et inhospitalières du Badaḫšān. C'est là qu'il écrivit ses poèmes didactiques *Rūšanāināme* (livre des lumières) et *Sa'ādatnāme* (livre de la félicité) et son dīvān consistant surtout en qaṣīdas métaphysiques et morales[1].

Les idées métaphysiques de Nāṣir Ḥusrau sont le tauḥīd et la doctrine de l'émanation, commune à la philosophie d'Avicenne et à celle des ṣufis. Dans ce monde-ci, sorti d'un mélange de matière et d'esprit, l'homme est la créature la plus parfaite, l'homme est «le fruit de l'arbre du monde», tandis que tout le reste n'est que du feuillage (Rūšanāmame v. 297—98). Il est «un rayon de la lumière divine», et il a le but de «rejeter son propre être et devenir Dieu» (Rūš. v. 263). Mais ceux-là seuls qui ont atteint au plus haut degré possible de la perfection en vertu, peuvent parvenir à cette absorption dans la divinité; les autres erreront de lieu en lieu, «leur limon s'unira au limon, leurs cœurs à d'autres cœurs» (Rūš. v. 271), jusqu'à ce qu'ils soient suffisamment purgés. Il faut «adorer Dieu pour lui-même sans se soucier des relations du paradis et de l'enfer», car les hommes sont «élus pour s'élever au-dessus des deux mondes» (Sa'adatnāme v. 5—6). Ce monde-ci n'est rien. Naṣir Ḥusrau revient souvent sur

[1] V. ZDMG. XXXIII. p. 645, XXXIV. p. 428, 617, 643 et XXXVI. p. 478, Gött. Nachr. 1882 p. 124, Actes du VI congrès internat. des orientalistes (1885) II. p. 204.

cette pensée favorite des orientaux. Les plus grands princes et les plus viles esclaves sont égaux devant la mort. Salomon a dû abandonner son pouvoir, Alexandre a dû s'en aller, et son royaume avec lui, et Ǧamšēd et Faġfūr avaient été de la poussière et sont redevenus de la poussière. Au lieu de s'attacher aux choses de ce monde-ci, il faut travailler à «se connaître soi-même» (Rūš. v. 339), car c'est la base de tout savoir, et le savoir est la base de la vertu. Le vice n'est que de l'ignorance. Puis il faut s'élever au-dessus de tous les désirs, car ils ne sont que des chaînes qui entravent le pied. Celui qui sait dominer ses désirs, n'est pas «comme un chien devant le premier infidèle venu», il est son propre sultan. Nāṣir Ḫusrau précise ses théories morales en énumérant, conformément au chiffre sacré des ismaéliens, sept vices qu'il faut éviter: l'avarice, la colère, la passion, la fraude, la sensualité, l'orgueil et l'envie, et sept vertus auxquelles il faut aspirer: l'humilité, la clémence, la frugalité, l'absence de cruauté, l'abstinence, l'obéissance et la sagesse (Rūš. v. 374 sqq.).

Naṣir Ḫusrau était un penseur et un idéaliste. Son successeur comme chef de la propagande ismaélite en Asie fut un homme des plus énigmatiques et qui n'a pas encore trouvé un biographe impartial: le redoutable Ḥasan Ṣabbāḥ, le fondateur de la secte des assassins.

Le ṣūfisme, la philosophie d'Avicenne et l'ismaélisme étaient les hérésies les plus importantes au temps de ʿOmar Ḫayyam. Communes à tous ces courants d'esprit étaient les idées d'émanation et de panthéisme et l'habillement mystique des pensées. En même temps le sunnisme orthodoxe atteignit, grâce à Ġazālī, l'ami de ʿOmar, son développement final. Mais celui-ci même n'a pas pu se soustraire à l'influence des idées hérétiques. Ġazālī appartient à l'ancien ṣufisme, mais il combat avec énergie les idées fantastiques de l'absorption en Dieu au moyen de l'amour mystique etc. Dans sa métaphysique, il adopte le système d'Aristote dans la même mesure que les philosophes; il adopte même la doctrine néoplatonique de l'émanation en le mo-

difiant un peu: il donne aux intellects le nom d'anges. Il soutient fermement l'importance de la morale et ne s'occupe pas de la question de la volonté libre.

Mais à côté de ces tendances principales il y a eu alors comme aujourd'hui une infinité d'hérésies, de restes d'anciennes religions, de systèmes éclectiques formés d'éléments perses, indiens, sémitiques et grecs. Encore le Persan ne se tient-il pas à une seule théorie; il passe d'une foi à une autre, éprouvant tout, prêtant l'oreille aux doctrines supranaturalistes les plus contradictoires. La combinaison des idées hétérodoxes est facilitée par les théories de l'interprétation allégorique *(ta'vīl, baṭin)*, et le caractère hérétique de ces idées est caché par le ketmān. Il en résulte une certaine confusion. Une couche se superpose sur l'autre dans son esprit, et si les nouveaux dogmes délogent les anciens, ils ne peuvent pas vaincre certaines conséquences des anciens dogmes, qui n'existent que par ceux-ci. Les Persans ne comprennent pas l'utilité d'un système logique et conséquent, ils adoptent tout avec intérêt. «C'est l'usage immodéré de la méthode inductive qui a amené cette disposition morale. Elle a aiguisé les intelligences très-finement, mais, en même temps, elle les a trempées d'une sorte de scepticisme inconscient qui résulte du besoin même de ne pas mettre de bornes à la curiosité métaphysique. Elle a montré tant de choses diverses, elle promène si bien les imaginations au milieu des paysages les plus variés, elle est toujours si disposée à les conduire au fond des abîmes après les avoir fait planer au plus éthéré des hauteurs, qu'il ne reste plus ni l'envie, ni le besoin, ni le temps de s'attacher définitivement à aucun des résultats qu'elle présente. On se laisse bercer dans cette vague atmosphère, ou mieux, l'on éprouve sans cesse le sentiment qui fait marcher avec joie les voyageurs dans certaines contrées de montagnes; le chemin est étroit, sans horizon, la route invisible; les rochers s'élèvent à droite et à gauche, menaçant de dérober la vue du dernier lambeau d'azur qui domine leur sommet; on ne sait comment on sortira; on avance

pourtant, et enfin le passage se montre; puis nouveaux doutes, nouvelle issue, et bientôt l'on ne marche plus pour avancer, mais seulement pour le plaisir de dénouer la perpétuelle énigme de la route.[1]»

D'une côté c'est la satisfaction intellectuelle qu'on sent en méditant sur les grands problèmes, de l'autre côté la crainte de perdre Dieu de vue et l'espoir de distinguer un rayon de la lumière divine, qui ne laissent jamais l'esprit persan en repos. Et il n'arrive que trop souvent, que l'idée de l'inutilité de nos efforts vient tuer la joie intellectuelle. Chez les Persans comme chez les Arabes, la réflexion prend la couleur d'un pessimisme monotone. L'incompatibilité de Dieu avec le mal, l'impuissance de l'homme vis-à-vis le destin inexorable, la prédestination d'une part de l'humanité à l'enfer, voilà quelques-unes des questions terribles qui torturaient l'orient comme un cauchemar. Ni murǧites, ni qadarites, ni mu'tazilites n'ont pu adoucir le fatalisme triste et désespérant. La vie est courte, et l'homme est faible, la révolution du temps nous a placés sans armes sur la route de caravane de la vie (Rudagī). La mort nous arrache ceux que nous aimons, et bientôt nous serons, nous-mêmes, rejetés dans l'inconnu sans comprendre, pourquoi nous avons reçu la vie. «Comment puis-je passer mon temps en joie, sachant que la mort est parmi mes créanciers?» (Abū-l-ʿAlā.)

Viens et dis, quel profit Parvīz a tiré du sort. Va et demande ce que Ḫusrau a obtenu de la vie.

S'il a acquis des royaumes, il a dû les laisser à d'autres, et s'il a amassé des trésors, il a dû les laisser à d'autres.

(Firdausī, Sitz. d. königl. bayr. Akad. 1872 p. 301.)

Si les hommes passent leur vie en joie, c'est qu'ils sont aveugles. «Nous rions, mais notre rire est un signe de notre sottise: il serait juste, si les habitants de la terre pleuraient.» (Abu-l-'Alā.) Aussi le vrai sage pleure-t-il le monde et la vie Šahīd, l'ami de Rūdagī dit:

---

[1] Gobineau: Les Religions et les Philosophies p. 3—4.

S'il s'élevait de la fumée de la douleur comme du feu, le monde serait toujours plongé dans l'obscurité.

Si tu parcourais le monde d'un bout à l'autre, tu ne verrais pas un sage joyeux. (Ethé, Morgenl. Forsch. 1875.)

Presque tout ce qui nous reste de la poésie de Šahid, est comme ça, une plainte triste et monotone. La douleur de Baba Tahir est plus intense encore: elle va au-delà du désespoir!

Dans le champ de mon esprit il ne pousse que de la douleur; dans mon jardin il ne croît que les fleurs du chagrin[1].

Dans le désert de mon cœur stérile pas même la plante du désespoir ne peut croître. (Huart no. 35.)

Avicenne s'écrie dans un moment de lassitude:

Ô que je ne susse pas, qui je suis! Comment le monde me jetterait-il alors en confusion?

Je vivrais joyeux, si la fortune me favorisait, et sinon, je pleurerais de mille yeux. (Ethé no. 9.)

Même cet homme, qui était doué d'une force vitale presque fabuleuse, cet homme qui réduisait le sommeil à un minimum pour tirer le plus de profit possible de la vie, est atteint de ce pessimisme incurable:

J'ai parcouru tous ces souvenirs-là et regardé tous ces monuments-là, et je n'ai vu que des misérables qui se déchirent la barbe de la main du désespoir ou grincent des dents de remords[2].

C'est aussi le cas de Naṣir Ḫusrau. Au milieu de ses discours consolants, au milieu de ses visions splendides, une humeur sombre et amère le prend, et il pousse des cris de désespoir:

Ô malheur à nous, misérables et confus que nous sommes! morts ou vivants nous sommes liés au malheur!

(Rūšanāīname v. 482.)

S'il faut chercher la première cause de ce pessimisme dans le déchirement de l'esprit, le manque d'harmonie inté-

---

[1] A cause du mètre il faut lire جز, comme le porte l'édition de Bombay, au lieu du بجز de M. Huart.

[2] Vers arabe cité par Ibn Ḫalliqān (de Slane I, p. 144) d'après le *Nihāyat-el-iqdām* de Šahrastanī.

rieure du Persan, les circonstances extérieures n'ont pu que le développer et l'accentuer. Si les Persans du temps de ʿOmar n'avaient pas encore connu les hordes de Ǧengiz-Ḫān et de Timur-i leng, ils avaient pourtant assez souffert. Sous les Sasanides c'était des incursions d'Hephtalites, des guerres avec Byzance, des révoltes et des guerres de succession. Puis vinrent les Arabes. Morceau par morceau les enfants sauvages du désert conquirent le vieux pays d'Iran, et les ravages des armées furent suivis par les pillages réguliers des percepteurs et des gouverneurs. Ceux qui restaient fidèles à leur ancienne religion, furent opprimés, et les néophytes furent considérés comme une caste inférieure. La haine nationale amenait une révolte après l'autre, des combats sanglants, des cruautés des deux côtés, enfin un chaos politique et religieux qui aboutit par l'émancipation de l'Iran. Mais le temps des troubles n'était nullement passé. Une dynastie nationale s'élevait sur les ruines de l'autre, des vassaux infidèles luttaient contre leur souverain et se combattaient l'un l'autre. Puis vinrent les Turcs qui sévirent plus cruellement, peut-être, que n'avaient fait les Arabes. C'est la période dont parle le livre prophétique *Bahman Yašt:* «Le signe que ton millénaire (le millénaire de Zarathuštra) touche à sa fin et que la pire période approche sera celui-ci, que cent espèces, mille espèces, dix mille expèces de démons aux cheveux flottants, de la race de la Colère, envahiront le pays de l'Iran, venant de la direction de l'est»; et il est dit, comment ils brûleront tout et détruiront bien des choses: le pays, la prospérité, la noblesse, l'empire, la tranquillité, la vérité, la sécurité, la joie et toutes les autres choses ahuriennes, de sorte que la religion des adorateurs d'Ahura Mazda et le feu Vahrān périront[1]. Cela rappelle la légende bien connue du sultan Maḥmud et de son favori Ayāz qui se vantait de comprendre le langage des oiseaux. Maḥmud montra un jour à Ayāz deux hiboux et lui ordonna d'écouter leur conversation et

---

[1] *Bahman Yašt* II, 24 (SBE. V p. 201).

de la lui rapporter. Ayant écouté pendant quelques moments, Ayaz revint raconter que les hiboux avaient parlé du mariage de leurs enfants. Le père du jeune hiboux mâle avait demandé une dot de cinq cents régions désertes, et le père de la femelle avait dit que c'était peu de chose: il en donnerait volontiers mille, car tant que Maḥmud régnait, les régions désertes ne feraient pas défaut. — Maint prince qui, les armes à la main, s'était élevé au trône, régnait en tyran, jusqu'à ce qu'un ennemi ambitieux, s'appuyant sur la haine des opprimés, le renversât pour se mettre à sa place. Naṣir Husrau attaque quelquefois les princes avec d'autant plus d'amertume qu'il avait raison de s'en plaindre personnellement:

Quand le roi se montre à la porte de son château, il ressemble, aux yeux du peuple, à un démon.

A l'un il a cassé la tête comme à un serpent venimeux, et l'autre, il l'a traité comme un scorpion, dont on a brisé la queue.

Comme il ne rend pas justice à celui qui demande son droit, les cœurs des hommes se serrent de peur et de douleur.

Et si l'on lui présente une supplique, et qu'il s'avance [pour la prendre], que voit-il sinon une foule de gens audacieux qui le menacent des poings? (Sa'ādatnāme v. 262—65.)

Et à peine les Salǧūqides avaient-il rétabli l'ordre en Iran, que les assassins organisés de Ḥasan Ṣabbaḥ commencèrent à troubler l'Orient entier. Partout et toujours le même manque de sécurité; personne n'était sûr de n'être pas forcé un beau jour à abandonner maison et propriété; l'esclave pouvait se réveiller prince, et le prince pouvait tomber inopinément dans l'état de mendicité. Faut-il s'étonner, alors, de ce penchant à considérer la vie comme une illusion, comme un songe fantastique? Abu-l-'Ala dit avec une ironie amère:

Y a-t-il quelque vérité dans le monde? — la malédiction de Dieu soit avec lui! — En tout cas il faut la chercher au moyen de lampes dans l'obscurité des nuits! (ZDMG. XXXI p. 472.)

Alors le plus sage parti à prendre était de quitter les biens du monde et de ne rien posséder, — sauf, peut être, une coupe de vin pour y noyer tous les soucis, — au lieu

de trembler chaque jour pour sa famille et son bien-être. Ainsi l'abstinence devint la conséquence de toutes les spéculations métaphysiques: mystiques, philosophes sceptiques et pieux musulmans, tous aboutirent à l'ascétisme. L'Orient a toujours été le foyer de l'ascétisme aussi bien que celui de la volupté. Et souvent l'ascétisme va de pair avec ces doctrines d'une morale humanitaire qui ont toujours eu une haute place dans la littérature persane.

Un athéisme conséquent est très rare chez les orientaux. Un libre penseur comme Abū-l-ʿAlā al-Maʿarrī qui attaque toute religion et tous les prêtres, est un phénomène presque unique. Abū-l-ʿAlā est un Arabe, c'est-à-dire qu'il use plus des coups de bâton des injures que des traits de la satire. La satire implique un certain fonds d'humeur qui fait défaut aux Arabes.

Les Persans, au contraire, possèdent souvent le don de voir les côtés faibles des religions et un penchant à les railler. Nous trouvons une telle ironie chez le «maudit Abālis», un zendik qui eut une controverse religieuse avec le grand prêtre des Parsīs, Ātūr-farnbag, devant le calife Maʾmūn: «La raison de ceindre le costi?»[1] demanda-t-il. «Car, si dans le port du costi, il y a une bonne œuvre, ce sont les ânes, les chameaux et les chevaux qui ont le plus de chance d'aller au paradis, eux qui, jour et nuit, portent la sangle serrée sept fois autour du ventre.»[2] — C'est que, malgré leur imagination désordonnée et leurs hyperboles extravagantes, malgré leur manque de logique et de bon sens, les Persans sont en effet des rationalistes. Dans le traité de morale qui porte le nom de Buzurǧmihr il est dit, que celui qui est le plus sage est le plus capable à faire de bonnes œuvres[3]. Dans le *Šāhnāme*, un grand-môbed fait le panégyrique de la raison en commençant ainsi:

---

[1] La ceinture sacrée qu'on porte serrée trois fois autour de la taille.

[2] *Gujastak Abalish*. publ. avec traduction etc. p. A. Barthélemy, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 69 (Paris 1887) p. 37.

[3] *Ganjesháyagán*, trad. de Peshotan p. 7.

Quant à la chose qui a beaucoup de noms et qui fait sentir son action en tout lieu,

sache, ô vieillard, que la raison porte bien des noms et qu'elle fait parvenir l'homme pur au but de ses désirs.

L'un l'appelle clémence, l'autre bonne foi, car, la raison absente, il ne reste que douleur et oppression[1].

Šahīd dit:

Ô savoir, tu ressembles à une perle précieuse, parce qu'étant inappréciable tu sers à mesurer la valeur de toutes choses.

«Sans toi, je ne me soucierais d'aucun trésor», soupirerait avec raison celui qui te possède.

La morale est une armée protectrice pour celui qui la connaît. Celui qui est sans morale, est seul parmi mille hommes.

(Morgenl. Forschungen 1875.)

De même pour Nāṣir Husrau la connaissance est, comme nous l'avons dit, la condition indispensable de la vertu. «Le souffle d'un *ʿālim* vaut un monde, cent ignorants ne valent pas un doigt.» (Saʿādatnāme v. 101.)

L'occupation continuelle des problèmes métaphysiques a rendu les Persans sceptiques. Ils ont cherché vainement la vérité jusqu'à ce qu'ils aient désespéré de la trouver, mais tout de même sans se désister de leurs recherches. Ils croient parce qu'ils n'osent pas douter, et pourtant ils doutent sans le vouloir. Ils ont une certaine tendance à se moquer un peu des choses saintes, qu'ils craignent en même temps, un balancement singulier entre le blasphème et la dévotion. Ils ne se révoltent pas ouvertement contre le ciel; hésitants et craintifs ils se risquent sur le sol dangereux du blasphème en balançant leur audacieuse raillerie par des raisonnements pieux ou par une sortie édifiante. Ils n'y entendent pas malice, seulement ils y trouvent une certaine piquanterie. L'anecdote de ʿOmar Ḫayyām et du verre de vin renversé est typique à cet égard. Je citerai encore deux anecdotes modernes qui caractérisent cet état d'âme.

Un homme pauvre qui traversait à pied un désert, vit un derviche d'un aspect farouche qui s'approchait en bran-

[1] Ed. de Mohl VI p. 10.

dissant une massue énorme. L'homme, effrayé, monta dans un arbre. Le derviche s'assit sous le même arbre, tira de sa poche cinq petites figurines pétries d'argile, qu'il rangea devant lui, après quoi il s'adressa à l'une d'elles en ces termes: «Ô ʿOmar! maintenant tu es en mon pouvoir, usurpateur du califat! Sur-le-champ tu me rendras compte de tes crimes, et tu subiras la peine qui t'est due pour prix de ta turpitude. Pourtant je me montrerai loyal envers toi en te donnant une chance d'échapper. Il est possible qu'il y ait eu dans ton cas des circonstances atténuantes qui ne doivent pas être oubliées. Renseigne-moi alors, s'il en est ainsi, et je promets de n'être pas impitoyable... Comment! tu ne dis pas mot? Mais alors il est évident que tu n'as pas la moindre excuse pour ta conduite indigne, et je vais te tuer à l'instant.» Ayant dit ces mots, il brandit la massue, et d'un coup il écrasa la figurine. Puis il se tourna vers l'autre: «Ô Abū Bekr, dit-il, toi aussi, tu as été coupable dans cette affaire, parce que tu as occupé, le premier, la place qui appartenait de droit à ʿAlī. Cependant, tu es un vieillard, et peut-être n'as-tu été qu'un jouet dans la main de cet impie de ʿOmar que je viens de détruire. S'il en est ainsi, dis-le-moi, que je puisse te traiter avec clémence... Comment! tu ne dis rien non plus? Prends garde ou je t'écrase comme j'ai écrasé celui dont tu as été l'instrument... Tu refuses encore de répondre? Alors ton sang retombera sur ta propre tête!» Un nouveau coup de la massue, et la seconde figurine suivit la première. Puis ce fut le tour de la troisième figurine: «Ô Murtaḍā ʿAlī, maintenant que ces misérables qui te retenaient tes droits ont été tués sur le champ, dis-moi, je t'en prie, comment il s'est fait que toi, le successeur élu du prophète, tu as permis qu'on t'évinçât. Après tout, tu as en quelque sorte consenti à leur usurpation, et je voudrais savoir pourquoi tu l'as fait, et pourquoi tu ne t'es pas opposé à eux, même au péril de ta vie. Dis-le-moi, alors, je t'en prie, afin que mes doutes soient dissipés... Comment! toi aussi tu te tais? Mais il faut que

tu parles, ou je te traiterai comme les autres... Tu ne réponds pas encore? Péris donc!» Et la massue tombait pour la troisième fois, tandis que l'homme qui était assis dans l'arbre, était à peu près hors de lui d'horreur. Mais son effroi augmenta encore quand le derviche, se tournant vers la quatrième figurine d'argile, dit: «Ô Muḥammad! ô prophète de Dieu! Comme tu jouissais de l'inspiration divine, tu devais savoir, sans doute, ce qui arriverait après ta mort. Comment se fait-il alors, que tu n'as pas pris tes précautions? Il y a là-dessous, sans doute, quelque sagesse cachée que je ne comprends pas; je te prie donc de m'en instruire... Tu ne dis pas mot? Mais il faut que tu parles, ou bien ta mission sacrée ne te protégera nullement de ma juste colère... Tu te tais toujours? Prends garde, car je ne plaisante pas... Tu continues de me défier? Péris donc avec les autres!» Un nouveau coup, et la figure du prophète disparut dans le sol. Le derviche se tourna vers la dernière figurine: «Ô Allah, toi qui connaissais tous les troubles qui devaient arriver à la famille de celui que tu destinais à être le successeur de ton prophète, dis-moi, je t'en prie, quel mystère divin était caché sous tout cela, qui déconcerte notre faible compréhension... Ne veux-tu pas écouter ma prière? Est-ce que tu te tais toi aussi? Mais il faut que tu me répondes, ou...» — «Misérable!» cria soudainement l'homme de l'arbre, dont la terreur faisait place, pour un moment, à l'indignation; «n'es-tu pas satisfait d'avoir détruit le prophète de Dieu et ʿAlī, son successeur sacré? Veux-tu encore tuer le créateur? Prends garde! Retiens ta main, que le ciel ne tombe sur toi et ne t'écrase!» — En entendant cette voix qui sortait apparemment du ciel, le derviche eut tellement peur, qu'il laissa tomber la massue et tomba raide mort. L'homme quitta l'arbre, et en examinant le froc du derviche mort, il y trouva une bonne somme de pièces d'or qu'il prit comme une juste récompense, parce qu'il avait sauvé la vie à Dieu[1].

[1] Browne: A Year amongst the Persians p. 179 sqq.

Un gulam ou cavalier nomade en voyage rencontra un jour, à la porte d'une ville, un vieux prêtre courbé par l'âge qui, d'une main, s'appuyait sur son bâton, et, de l'autre, tenait tout près de son œil droit un livre que, tout en cheminant, il paraissait lire avec beaucoup d'attention. En même temps, il pleurait. Le gulām lui cria: «Salut à vous, sayyid!» — «Et à vous le salut!» répondit l'autre. — «Pourquoi, sayyid, vous en allez-vous ainsi pleurant?» — «Ah! mon fils! c'est que je suis vieux et que je n'y vois plus du tout de l'œil gauche.» — «Voilà, certes, un grand mal, dit le cavalier, mais puisque vous n'êtes plus jeune, n'avez-vous pas eu le temps de vous y faire? Ce n'est pas pour cela que vous gémissez si fort.» — «Je pleure sans doute pour une autre cause encore», répliqua le sayyid; «c'est que je lis en ce moment le Livre de Dieu, et en considérant combien c'est beau, juste et bien dit, je ne saurais me défendre de verser des larmes de tendresse.» — «Vous en avez sujet assurément, repartit le cavalier; mais à votre âge, sans doute ce n'est pas la première fois que le coran est dans vos mains, et le connaissant de reste, votre admiration a eu le temps de s'émousser.» — «Vous avez raison, mon fils; mais c'est que, voyez vous, à bien considérer plus d'un passage, on croit comprendre que si l'apôtre de Dieu avait écouté plus attentivement la révélation de l'archange Gabriel, il nous y serait commandé tout le contraire de ce que nous y trouvons.» — «Vous avez peut-être raison, sayyid, mais pourquoi en gémir? Ce qui est juste en soi, faites-le sans vous soucier des prescriptions maladroites.» — Ici le sayyid se mit à sangloter beaucoup plus fort et, d'une voix entrecoupée, il s'écriait, tout en branlant les mains: «Si ce n'était encore que cet imbécile de Prophète! Mais n'est-il pas évident, en plus de dix endroits, que Gabriel lui-même n'a pas compris le premier mot de ce que le Tout-Puissant lui dictait!» — Ici le cavalier se mit à rire, et il allait encore chercher à presser le sayyid de prendre ses propres réflexions en patience; mais, tout en devisant, ils avaient dépassé la porte de la ville, et

comme ils se trouvaient à l'entrée d'une ruelle, le vieillard, se détournant, y entra sans prendre congé de son compagnon qui l'entendit murmurer: «Que le Prophète, que l'ange Gabriel n'aient pas su ce qu'ils disaient, il n'y aurait que demi-mal; mais quand on voit que l'autre lui-même . . .» — Ici le sayyid disparut derrière l'angle d'un mur, et le cavalier ne put savoir ce qu'au juste son interlocuteur avait prétendu insinuer[1].

Chez la plupart des Persans le désir de jouir de la vie et la disposition des méditations métaphysiques ont été en conflit entre eux. Généralement, on jouissait de la vie dans la jeunesse, et plus tard, quand l'odieuse vieillesse arrivait, quand la débilité et les infirmités commençaient à tourner les pensées vers la mort, alors venait la crainte des conséquences:

Ô malheur! dire que de cette place brillante il nous faut descendre dans la profondeur de la terre;
que, sans que nos corps soient purifiés de la poussière du péché, il nous faut paraître devant le pur Dieu;
qu'avec une telle nature [mobile] comme le feu et l'eau, il nous faut mesurer l'air et devenir de la poussière[2].

Pour choyer son corps, on a tourmenté son âme, on a «fait de l'âme divine un gardien de chiens» (Rūdagī), on s'est enivré de vin et de volupté, on a, peut-être, écrit des panégyriques pour de l'or et des satires pour satisfaire une basse envie ou un désir de vengeance. Il s'agit donc de faire pénitence au plus tôt et d'obtenir, en s'humiliant, la grâce de Dieu:

Je suis troublé en entendant la parole. «Ils diront: oui!»[3]
Car mes péchés sont plus nombreux que les feuilles des arbres.

---

[1] Gobineau: Les Religions et les Philosophies p. 113 sqq.

[2] 'Unṣurī, d'après le *Tārīḫ-i guzīda*, JRAS. 1900 p. 761. Remarquez l'assemblage des quatre éléments dans le dernier vers.

[3] Le coran s. VI, 30: Et si tu les voyais, le jour où ils seront amenés devant leur Seigneur, il dira: «N'est-ce pas la vérité?» Et ils diront: «Oui par notre Seigneur!» Et il dira: «Subissez donc la punition, parce que vous étiez incrédules».

Demain, quand les anges du jugement liront les livres [de nos actes], je me tiendrai la tête penchée, mon livre dans la main.
(Bābā Ṭāhir, Huart no. 13.)

Tandis qu'Avicenne engage, avec un peu de nonchalance, ses semblables à ne pas commettre, dans la vieillesse, des actes de jeunesse, son contemporain Kisāī prend la chose plus sérieusement. Quand la 50e année «le serra entre ses griffes et lui rogna les ailes», quand «sa tête devint blanche comme le lait, son cœur noir comme la poix, sa joue bleue comme l'indigo, et son corps mince comme un roseau», alors il commença à réfléchir. Il «tremble pour la mort, nuit et jour, comme un méchant enfant pour le croque-mitaine», il voit que ses chansons n'ont été que du bavardage puéril. Il croit gagner la vraie richesse en se convertissant au chiisme, et il devient un ascète et un dévot, qui ne fait de la poésie que pour célébrer ʿAlī, «le lion du Seigneur».

Kisāī est un exemple typique. Partout dans la littérature persane nous retrouvons ce phénomène: le repentir, la contrition, le *toba* — tel en est le terme technique. Après avoir mené une vie joyeuse à la cour du sultan Čakyr Beg Nāṣir Ḫusrau fait *toba* et va en pélerinage. Abu Nuvās même a écrit des poésies pieuses.

Mais le toba n'est pas seulement le moment critique entre la jeunesse joyeuse et la vieillesse triste, il n'est pas seulement une catastrophe décisive qui arrive une bonne fois dans la vie de l'homme: il peut avoir un caractère plus trivial. Le repentir venait aisément avec la migraine qui suivait les orgies; et aussitôt que la tentation revenait, on retombait dans le péché:

Cette nuit, cet adorateur du vin vint à moi et me porta à rompre le toba que j'avais fait hier.
Car il voulait que je tinsse toujours ma mie d'une main et la coupe de l'autre. (Muʿizzī.)

شبگیر بر من آمد آن باده پرست
وآن توبه که دوش کرده بودم بشکست

آن خواست که من نبده دارم پیوست
جان برنک دست وجه برنیکو دست

Le «repentir rompu» est une expression stéréotype dans la poesie. Le toba est devenu une affaire de mode, un terme de convention rangé dans le répertoire de lieux communs destiné à l'usage des poètes. C'est à cet abus du mot que ʿAsğadī fait allusion dans ce quatrain-ci:

Après la continuelle ivrognerie et la glorification de l'ivrognerie vient le repentir, et après l'amour des idoles aux gorges argentées vient le repentir.

Le cœur a envie de pécher, et le repentir est sur les lèvres: on devrait, ô mon Dieu, se repentir d'un tel faux repentir[1].

Seuls, les ṣufis en décadence avaient trouvé le moyen de fondre la jouissance dans la philosophie, la volupté dans la mystique, en confondant les emblèmes et la réalité. Pour eux non seulement les idées d'amour et d'ivresse étaient des symboles de l'absorption mystique en Dieu, mais l'amour et l'ivresse bien réels étaient des états extatiques, un avant-goût du grand mystère.

Ainsi les côtés multiples du naturel persan se réfractent dans le prisme de la poésie, étincelants, rayonnants dans toutes les couleurs du spectre. Cependant il ne faut pas prendre tout cela trop au sérieux, et surtout vis-à-vis de la poésie pessimiste il est bon de s'armer d'un peu de scepticisme. La tristesse de Šahid porte l'empreinte de la sincérité, mais il nous reste trop peu de ses vers pour en juger. Le désespoir de Baba Ṭahir semble vrai, mais on s'efforce en vain d'y pénétrer jusqu'au fond, on ne voit pas clairement, s'il est le résultat d'une passion ardente et malheureuse, ou s'il est le contre-coup de l'extase du mystique. Dans la poésie persane, ces choses-là se confondent souvent de telle manière qu'on ne peut pas les débrouiller. Et puis, combien y a-t-il de

[1] Daulatšah ed. Browne (Londres & Leide 1901) p. 47. Ce quatrain se trouve aussi dans le dīvān de Ǧāmī.

sincérité, combien de pose? La poésie est pénétrée de ketmān. Comme le Persan cache ses revers et «ne montre à personne son froc ensanglanté», ainsi il aime à déguiser son contentement sous le masque des sombres rêveries. Niẓāmī-i ʿArūḍī définit la poésie comme «l'art au moyen duquel le poète arrange des propositions imaginaires et en adapte les déductions, avec ce résultat qu'il peut faire paraître grande une petite chose et petite une grande chose, ou qu'il peut montrer ce qui est bon dans le déguisement du mal et ce qui est mal dans le déguisement du bon. En agissant sur l'imagination il excite la faculté de la colère et de la concupiscence de telle manière que par sa suggestion les tempéraments des hommes deviennent affectés d'exultation ou de découragement, par où il amène l'accomplissement de grandes choses dans l'ordre du monde[1].»

Cette définition montre en tout cas qu'il ne faut pas prendre la poésie trop à la lettre. Mais la vérité est plutôt celle-ci, que la poésie doit satisfaire les tendances esthétiques des Persans, leur soif de beauté, leur goût pour ce qui est piquant et artificiellement préparé, pour les phrases élégantes et sonores. Même les méditations tristes deviennent une source de plaisir esthétique, surtout si elles sont affublées dans les oripeaux des métaphores et bien farcies de jeux de mots et d'allitérations. Au milieu de la poésie sublime et prophétique d'un ʿAṭṭār, dans laquelle les mystères de la vie et de l'éternité sont traités, on trouve des calembours assez plats selon notre goût européen. Pour compléter son bien-être, Minučihrī veut entendre déclamer, tout en buvant son vin, quelques vers sur «la roue du ciel», c.-à-d. sur la méchanceté et l'iniquité du ciel (v. p. 117, n. 2).

N'étant pas un poète de cour, ʿOmar pouvait jusqu'à un certain point faire valoir sa personne dans sa poésie. Il n'a pas pu, pourtant, se soustraire à la contagion du ketmān et de la pose. Il y a dans les Rubaʿiyāt beaucoup de vrai,

[1] Les *Čahār maqāla*, JRAS. 1899, p. 654.

mais aussi beaucoup d'artificiel, et l'un et l'autre sont entremêlés et amalgamés avec cette habileté particulière aux Persans. Mais s'il n'en était pas ainsi, ʿOmar ne serait pas l'excellent représentant de son peuple qu'il est. Les Rubaʿiyat sont devenues un réservoir dans lequel tous les courants se sont réunis. Et si l'on a augmenté les Rubaʿiyat originales de quatrains empruntés de tous côtés, cela ne diminue guère leur valeur comme type, parce que les augmentations sont, pour la plupart, dans l'esprit de ʿOmar Ḫayyām, et l'esprit de ʿOmar Ḫayyam est l'esprit persan tel qu'il était au moyen âge et, essentiellement, tel qu'il est encore aujourd'hui.

Troisième Partie.

L'œuvre intitulée „Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām".

I. La forme des rubāʿīs.

Tandis que la plupart des formes poétiques des Persans sont empruntées aux Arabes, le *rubāʿī* est une forme d'origine persane. Un rubāʿī est un quatrain ou, pour mieux dire, une suite de deux distiques. Il peut contenir l'éloge de quelque grand seigneur ou avoir pour sujet l'amour, le vin, la jouissance de la vie, ou bien il peut traiter la théosophie ṣūfique ou en général servir d'expression à des pensées métaphysiques et morales. Sa forme brève et épigrammatique le rend admirablement propre à fournir à une idée ingénieuse une expression juste et piquante.

a) *La rime* peut être commune au 1er, au 2e et au 4e hémistiche ou aux quatre hémistiches (ααβα ou αααα). Au dernier cas, le quatrain est appelé *rubāʿī-i tarāne*. La première forme est la plus commune chez ʿOmar Ḫayyām. De ses 158 quatrains, le ms. Bodl. n'a que 41 *rubāʿī-i tarāne*[1].

La rime peut-être mise à la fin de l'hémistiche:

[1] M. M. Hartmann prétend, que les rubāʿīs ont été destinés à être chantés, et il en conclut que le *rubāʿī-i tarāne* (le «quatrain du chant») a été la forme originale. Les Arabes ont adopté le rubaʿī des Persans dans les deux formes, et M. Hartmann fait la remarque, que la forme αααα se trouve chez ʿOmar ibn al-Farīd (mort en 1181) probablement un des premiers poètes arabes qui aient imité le quatrain des Persans (v. WZKM. XVII, p. 371).

با تو خرابات اگر گویم راز به زانکه کنم بیتو بمحراب نماز
ای اول وآخر همه خلقان تو خواهی تو مرا بسوز وخواهی بنواز
(W. 262.)

Une autre façon, presque plus goutée des Persans, est celle de reculer la rime qui sera suivie, alors, d'un ou de plusieurs mots, les mêmes dans tous les hémistiches contenant la rime, appelés le *redif*. Le redif a parfois une telle longueur, que la rime est rejetée vers le milieu de l'hémistiche. Nous citons comme exemples:

در پای اجل چو من سرافکنده شوم در دست اجل چو مرغ پر کنده شوم
زینهار کلم بجز صراحی مکنید بشد که ببوی می دمی زنده شوم
(W. 330.)

امشب برمه مست که آورد ترا وزپرده بدین دست که آورد ترا
نزدیک کسی که بیتو درآتش بود چون بد همی جست که آورد ترا
(W. 2.)

Quelquefois la rime se trouve dans les quatre hémistiches, tandis que le redif manque dans le 3e :

با درد بساز تا دوائی یابی وزرنج مناز تا شفائی یابی
میباش بوقت بینوائی شاکر تا عقبت الامر نوائی یابی
(W. 451.)

De même W. 344. — Dans W. 167 nous trouvons une rime double dans les quatre hémistiches, le redif manquant dans le 3e :

در علم جان بیهوش میباید بود در کار جهان خموش میباید بود
تا چشم وزبان وگوش برجا باشد بچشم وزبان وگوش میباید بود

Une rime intérieure se trouve çà et là, par exemple:

وین شیشهٔ نام وننگ برسنگ زنیم
(Bd. 118.)

Nous pouvons relever, comme particulièrement intéressant sous ce rapport, W. 13:

از آتش ما دود کجا بود اینجا وز میهٔ ما سود کجا بود اینجا
آنکس که مرا نام خرابات کرد در اصل خرابات کجا بود اینجا

La rime principale *(dūd, sūd)* manque dans le 4e hémistiche, une irrégularité dont nous trouvons quelques exemples chez ʿOmar Ḫayyām. En revanche il y a diverses rimes extraordinaires comme *mā dūd (sūd): kuǧā būd* et *kuǧā: īnǧā.*

Un effet tout spécial est atteint, parfois, par la répétition en guise d'écho, du dernier mot du dernier hémistiche (p. ex. W. 315). Du reste il y a de différentes formes de rimes d'écho dans les rubāʿīs:

1. Le mot de la rime et le redīf riment entre eux:

گر من زمی مغانه مستم هستم ور کافر وگبر وبت پرستم هستم
هر طایفه بمن گمانی دارند من زان خودم چنانکه هستم هستم
(W. 334.)

2. Le redīf contient une rime d'écho, différente de la rime principale:

پر خون زفراقت جگری نیست که نیست
شیدای تو صاحبنظری نیست که نیست
با آنکه نداری سر سودای کسی
سودای تو در هیچ سری نیست که نیست
(W. 40.)

3. Comme exemple d'une rime d'écho dans un rubāʿī qui n'a pas de redīf, peut servir ce quatrain de Masʿūd-i Saʿd-i Salmān:

ای دولت تو مل ودو رخسار تو گل
مل ده بر گل ده خوش بود بر گل مل
خامش نشود همی زغلغل بلبل
بشنو که خوش آیدت زبلبل غلغل

Chez ʿOmar Ḫayyām, je n'ai pas trouvé d'exemples de cette dernière variation.

b) *Le mètre*. Tandis que les *qaṣīdas*, les *gazals*, etc. peuvent être composés indifféremment dans tous les mètres arabo-persans, le *rubā'ī* possède un système métrique à lui. La tradition d'après laquelle ce système serait dérivé de la mesure *hazeǧ*, est certainement erronée. Le mètre du ruba'ī qui a plus de variations qu'aucun autre mètre persan, peut être représenté ainsi:[1]

– – ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – –

Il est possible que le ruba'ī remonte à une époque antérieure à l'introduction de l'islamisme. S'il en est ainsi, il aura été, probablement, plus ou moins modifié sous l'influence de la prosodie arabe. La question sera difficile à résoudre comme nous n'avons pas pour notre guide une seule indication directe ou indirecte. Dans leur grammaire persane, MM. Salemann et Shukovski mentionnent des ruba'īs populaires qui seraient mesurés selon le nombre des syllabes (4 + 7 comme la strophe avestique appelée *spentamaingu*), mais des deux exemples qu'ils donnent, le second est en *hazeǧ* régulier, et le premier de même, si l'on change la forme *gulha*, appartenant à la langue parlée, en *gulān*, qui aurait été la forme régulière[2].

Le ruba'ī est merveilleusement propre à exprimer une pensée spirituelle sous une forme épigrammatique. Dans le ruba'ī cet esprit persan tantôt gai et railleur, tantôt sceptique et blasé, tantôt déchiré de doutes, triste, plein d'angoisses, tantôt plongé dans des contemplations mystiques, a trouvé

[1] Je dois ce schème, réformé sur celui qu'a donné feu M. Rückert dans sa traduction des *Haft qolzum* (v. Rückert-Pertsch, Poetik) aux recherches érudites de M. M. Hartmann (v. pour les détails l'article susmentionné du WZKM. XVII. p. 372—74). Ce qui caractérise le ruba'ī, c'est le premier pied – ⏑ ⏑ –. En rappelant ce fait que les Arabes, dans leur imitation du ruba'ī, n'ont employé que cette forme, M. Hartmann a démontré qu'elle est la forme originale, et que la variation – – – – n'est que secondaire.

[2] Cette observation est le résultat d'un examen des deux vers que j'ai fait conjointement avec M. Hartmann.

son expression juste. Ici, encore, la brièveté de la strophe force le poète à être économe des mots, à renoncer à cette emphase diffuse, sous laquelle les idées se perdent souvent complètement.

II. Essai d'un groupement des quatrains des Rubā'iyāt d'après les idées qu'ils contiennent, accompagné de parallèles tirés des littératures arabe et persane et de quelques notes explicatives.

En considérant les Rubā'iyāt comme étant écrites en partie par 'Omar Ḫayyām et comme étant, en général, une expression de sa personnalité, en même temps qu'elles nous montrent les diversités et les contradictions propres au caractère national des Persans, nous ne pouvons pas, nous le répétons, les prendre pour base d'un examen psychologique de 'Omar. Nous devons nous borner à en exposer schématiquement les idées principales, en recueillant dans des notes les parallèles tirés des littératures persane et arabe. Nous citons les quatrains d'après l'édition de Whinfield (qui contient la plupart de celle de Nicolas avec un choix des quatrains les plus caractéristiques des autres éditions et manuscrits) et celle de Heron-Allen (le ms. Bodl.), quelquefois d'après celle de Bombay. Dans les cas où la lecture diffère, j'ai suivi généralement celle de Whinfield.

A. Appréciation des hommes.

La présomption et la supériorité du philosophe en comparaison du vulgaire sont exprimées souvent dans les Rubā'iyāt[1]. «La compagnie des sots est un enfer sur la terre» (W. 232).

---

[1] C'est un trait commun dans la poésie philosophique des Persans. Bien souvent cette supériorité prend des formes encore plus fières et plus arrogantes que dans les Rubā'iyāt de 'Omar Ḫayyām. Ainsi Bābā Ṭāhir:

Je suis cette mer qui est entrée dans un vase, je suis ce point qui est entré dans une lettre.

Il y a deux choses qui constituent la somme du savoir et qui l'emportent sur toutes les traditions non-écrites:

Mieux vaut ne rien manger que de manger quoi que ce soit, et mieux vaut être seul que d'être en compagnie avec qui que ce soit. (W. 461.)

Fréquente les hommes généreux et sages, et éloigne-toi de mille farsangs des sots.

Si un homme sage te verse du poison, bois-le; et si un sot te présente du miel, verse-le à terre[1]. (W. 263.)

(Comp. W. 248.)

Le quatrain suivant est à l'adresse des snobs:

Tous ces gens sont des ânes[2] ridicules, ils sont pleins de splendeur et, au milieu, vides comme des tambours.

Si tu veux qu'ils te baisent la plante du pied, vis en homme célèbre, car ils sont les esclaves de la célébrité. (W. 227.)

Dans chaque millénaire il se montre un homme à la taille droite comme l'*alif*: cet homme à la taille droite qui a paru dans ce siècle, c'est moi. (Huart no. 22.)

[1] Comp. Nāṣir Ḫusrau: «Le souffle d'un sage vaut un monde; cent ignorants ne valent pas un doigt». (*Sa'ādatnāme* v. 101.) Et: «En compagnie des sages une prison est un jardin de roses; un jardin est une prison pour celui qui est avec des sots». (*Rūšanāī-nāme* v. 389.) — 'Abd-allāh Anṣārī: «Ne fréquente pas les sots, car la fréquentation des sots est pire que la mort» (بامردم ناقل مبدا صحبت ، کز مرگ بتر صحبت ناقل بود). — Sa'dī: «L'ignorant se cramponne partout à tous les hommes, tel un homme qui se noie et qui se cramponne à tout ce qu'il voit. Ne sois pas le camarade de personnes d'une mauvaise réputation, car en compagnie du trépied on devient noir.»

نادان همه جا بهمه خلق آویزد چون غرقه بهرچه دید دست آویزد
بامردم زشت نام همراه مباش ز صحبت دیگدان سیه خیزد

[2] «Ane» (خر) est un terme injurieux souvent employé. Avicenne dit: (Gött. Nachr. 1875 no. 6, quatr. ambulant = W. 156).

Sois un âne avec les trois ou quatre sots qui se sont imaginés, dans leur ignorance, de posséder la connaissance du monde;

car dans leur «ânerie» ils appellent infidèle quiconque n'est pas un âne comme eux.

Nāṣir Ḫusrau (Actes du VIe congrès intern. des orient., «Geburtsqaṣīda v. 14): «Quand tu t'es acquis un royaume, et que tu n'y reconnais pas le bonheur, alors le sage voit que tu ne ressembles pas à un âne». — Comp. Ibn Yamīn (traduction de Schlechta-Wssehrd no. 101 v. 7.)

Nous devons, autant que possible, nous rendre indépendants de nos semblables:

Si un homme possède un pain qui suffit pour deux jours, et une gorgée d'eau dans une cruche fêlée,

pourquoi faut-il alors que cet homme soit l'esclave d'un homme qui lui est inférieur, ou qu'il se mette au service d'un homme qui est son égal[1]? (W. 207.)

Et nous devons cacher nos pensées et sentiments intimes:

Il faut tenir cachés les mystères à tout le vilain vulgaire, il faut tenir cachés les secrets à tous les sots.

Prends garde à ce que tu fais envers tes semblables: il faut tenir caché l'espoir à tous les hommes. (W. 54, Bd. 30.)

Les hypocrites surtout sont raillés. «Les clameurs des dévots hypocrites» (W. 64) sont en abomination aux débauchés:

Ces gens-là qui adorent le tapis de prie-Dieu, sont des ânes, parce qu'ils portent le fardeau de l'hypocrisie.

Et ce qu'il y a de plus singulier, c'est que derrière le rideau de la dévotion ils vendent la religion et sont pires que des infidèles[2]. (W. 143.)

Un cheik dit à une femme prostituée: «Tu es ivre, et à chaque instant tu te laisses prendre dans les filets d'un nouvel [amant]».

Elle répondit: «Ô cheik, tout ce que tu dis, je le suis; mais toi, es-tu bien ce que tu as l'air d'être?» (W. 473.)

---

[1] Nāṣir Ḫusrau: «Sois content d'un pain sec; alors tu n'as pas à te soucier de l'orgueil de la racaille». (*Saʿādatn.* v. 76.) — Saʿdī: «Nous sommes contents du pain sec et du froc, car le fardeau de notre propre indigence est plus léger que le fardeau de l'obligation envers les hommes». (*Gulistān*, ed. Gladwin p. 143.)

[2] Abū-l-ʿAlā al-Maʿarrī (ZDMG. XXX. p. 40):

Réveillez-vous, réveillez-vous, ô errants! car vos dogmes ne sont qu'une tromperie, transmise des anciens,

qui en voulurent amasser de viles richesses. Ils y réussirent, et ils s'en allèrent, et la loi des impies mourut.

Saʿdī: «Ceux qui vendent la foi pour le monde, sont des ânes». (*Gulistān*, ed. Gladwin p. 301.) — Le poète satirique ʿObeid Zākānī qualifie ainsi les religieux, dans ses «définitions»: «Le prêtre: celui qui parle et n'agit pas selon ses paroles». «L'homme d'Eglise: celui qui vend des prières» (v. P. Horn: Gesch. d. pers. Litt. p. 138).

Celui qui voit une paille dans l'œil de son voisin, mais n'aperçoit pas la poutre dans son propre œil, est souvent en butte à la satire:

Tu te vantes en disant: «Je ne bois pas de vin». — Tu fais mille choses en comparaison desquelles ce n'est qu'un jeu d'enfant que de boire du vin. (W. 11.)

(Comp. W. 450.)

Et de même les pharisiens, les «gens de la certitude» (W. 377), ceux qui «s'enorgueillissent de leur dévotion»[1]. (W. 383.)

Sais-tu pourquoi je suis un adorateur du vin? c'est pour ne pas devenir, à ton exemple, un adorateur de moi-même. (W. 337.)

Contre les fanatiques:

O mufti de la ville! nous sommes plus utiles que toi; malgré toute notre ivresse, nous sommes plus sobres que toi.

Tu bois le sang des bonnes gens, et nous buvons celui de la vigne: dis justement, qui de nous est le plus avide de sang? (W. 307.)

Les dévots en général sont attaqués de diverses façons:

Tu es un ascète sec et moi je suis un pécheur humide: je n'ai jamais entendu dire, que le feu[2] prenne à ce qui est humide. (W. 170.)

Si tu as le cœur gros, prends un grain de *beng* ou un *men* du vin couleur de rose.

Si tu es un ṣūfī, il t'est défendu de boire ceci et cela; en ce cas la pierre est ce qui te convient: va-t-en et mange de la pierre![3] (W. 251.)

Que la taverne soit toujours égayée par les buveurs! que le feu prenne au pan de la robe d'abstinence des ascètes!

---

[1] Nāṣir Ḫusrau: «L'orgueil et l'égoisme se trouvent chez les gens de l'obéissance». (*Sa'ādatn*, v. 146.)

[2] Allusion au feu de l'enfer.

[3] Sa'dī n'aime pas le *beng*. Il dit en employant le même jeu des mots *beng* et *seng*: «Si tu manges du beng, tu restes sur place comme une pierre; il vaut mieux que tu manges de la pierre en mangeant le beng».

تو بنگ خوری چو سنگ مانی برجا ، یکبار چو بنگ میخوری سنگ بخور

Que ce froc cent fois rapiéceté et cet habit bleu de laine soient foulés sous les pieds des buveurs de lie![1] (W. 157.)

L'ennui m'a pris à la vue de l'hypocrisie: lève-toi et apporte-moi le vin léger, ô échanson!

Mets le tapis de prie-Dieu et le froc en gage pour du vin, que ma fanfaronnade puisse durer éternellement![2] (W. 447.)

Les quatrains misanthropiques ne sont pas rares. «Dans la société du monde on ne rencontre que la perfidie[3].»

Si tu es fameux dans la ville, tout le monde te blâme, et si tu es assis tranquillement dans un coin, tout le monde [te considère comme] un possédé.

Ne serait-il pas mieux, — fusses-tu un Ḫiḍr ou un Elyās, — que personne ne te connût, et que tu ne connusses personne?[4] (W. 480.)

(Comp. W. 77, Bd. 8.)

---

[1] Comp. p. ex. Ḥāfiẓ 5,2: «Pose la coupe du vin dans ma main, afin que je puisse arracher ce froc bleuâtre». De telles boutades sont extrêmement communs. — L'expression «buveurs de lie» *(durdī) kešān)* est souvent employée par Ḥāfiẓ (p. ex. 44,5) et Ǧāmī (Wickerhauser no. 4, v. 6).

[2] Ḥāfiẓ 403,1: «Si, par hasard, j'entre encore une fois dans la taverne des mages, je jouerai le froc et le tapis de prie-Dieu»; et 686,42: «Je suis bien fatigué du chapelet et du froc: mets-les tous les deux en gage pour du vin et — adieu!»

[3] Abū-l-ʿAlā: «Malheur sur la vie et malheur sur moi et sur un temps où règne la bassesse!» (ZDMG. XXXI p. 476.) Ḥāfiẓ 536,3: «Le monde est vil, ne te fie pas à sa bienveillance. Ô toi qui possède de l'expérience! ne cherche pas de la constance chez les sots.» — Ḫāqānī (ed. Salemann quatr. 145):

On dit qu'à chaque millénaire un homme fidèle apparaîtra du monde.

Il est venu dans le passé, quand je n'étais pas né du néant; il viendra à l'avenir, quand le chagrin m'aura mis au tombeau.

[4] Sahīd: «Je choisis la solitude dans ma maison, et je fermai la porte à tous». (*Luġat-i furs,* publ. p. P. Horn, texte persan p. 12.) — Ibn Yamīn (trad. de Schlechta-Wssehrd no. 29):

Des Menschen Unglück ist sein Ruhm,
Und glücklich ist, wer nicht bekannt ist,
Weil nur, wer Niedrigem verwandt ist,
Im Saal der Hohen gern genannt ist!

De tels vers semblent pourtant exprimer plutôt des déceptions et des ennuis privés qu'une misanthropie fondée sur des réflexions philosophiques. Au contraire, nous trouvons dans les Rubaʿiyat, comme chez Naṣir Ḫusrau, la glorification de l'homme comme la plus sublime de toutes les créatures:

Nous sommes le but de toute la création, nous sommes la pupille de l'œil de l'intelligence.

Ce cercle du monde est comme un anneau, et sans nul doute nous en sommes les figures gravées dans le cachet. (W. 340.)

L'homme est «l'essence de l'existence» (W. 362), l'homme est le microcosme[1].

B. Jouissance de la vie.

Une simplicité saine et fraîche apparaît çà et là dans les quatrains qui célèbrent la frugalité et l'indépendance comme les seules bases d'un plaisir pur.

Je désire une outre de vin couleur de rubis et une collection de poésies. Il ne me faut que ce qui est nécessaire pour vivre, et puis encore la moitié d'un pain.

Et quand nous sommes assis, toi et moi, dans un lieu désert, ce lieu désert est plus beau que l'empire d'un sultan[2].

(W. 452, Bd. 149.)

---

[1] *Gulšan-i rāz* (v. 139): «Le monde est un homme et l'homme est un monde». — Comp. les quatrains ambulants W. 355 et 497. — Afḍal Kāšī: Les cieux et les éléments, les plantes et les animaux, tout cela n'est qu'un reflet de notre existence brillante et parfaite:

افلاک وعناصر ونبات وحیوان عکسی زوجود روشن دمل مست

[2] De telles idées reviennent constamment dans la poésie persane. Ǧamal-ed-dīn Kāšī dit (*Tarḫ-i guzīda* JRAS. 1900 p. 746):

Qu'est-ce que j'ai à faire aux occupations du monde? Je désire du vin, une amie et un lieu désert.

Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 2):

Ein Buch, ein Winkel, Freunde zwei bis drei,
Doch so, daß vier die Zahl nicht überschreite,
Ein Bach, ein Lied und Fleisch und Brot dabei,
Die Schenkin auch als treuen Gast zur Seite:
Dies, flücht'ges Glück, dies magst du mir bescheiden;
Und keinen neid' ich in den Welten beiden!

(Comp. W. 479, Bd. 155 qui n'est qu'une paraphrase de ce quatrain.)

Quelquefois le mépris de la richesse est exprimé (p. ex. Bd. 119), mais ce n'est peut-être que la théorie du renard qui trouve les raisins trop verts, car

Si l'argent n'est pas le capital des intelligents, le jardin du monde est une prison pour ceux qui manquent d'argent.

La tête de la violette penche sur ses genoux parce qu'elle a les mains vides, et la bouche de la rose sourit parce qu'elle a la bourse pleine d'or[1]. (W. 122.)

Il faut une certaine quantité de biens terrestres pour se procurer les jouissances qui adoucissent la vie.

Passer son temps dans le monde sans vin et sans échanson, ce n'est pas agréable; le passer sans le gazouillement de la flûte 'irāqienne, ce n'est pas agréable.

Aussi souvent que je regarde les affaires du monde, je vois que ce qui est vraiment profitable, ce sont toutes les jouissances, et le reste n'est pas agréable[2]. (W. 86.)

Et si l'on demande ce que c'est que les jouissances, la réponse est contenue dans ce vers plaisant malgré son cynisme:

Les hommes me qualifient toujours de libertin; je suis innocent, mais on a fixé l'attention sur moi:

Je ne péche contre la loi, ô moraliseurs, que par l'ivrognerie, la pédérastie et l'adultère! (W. 90.)

Le vin est le premier de tous les plaisirs. Environ les deux tiers des Rubā'iyāt sont des quatrains bachiques. Le

Ḥāfiẓ (ed. Brockhaus, rubā'ī 50):

Si j'ai une maîtresse gaie et jolie, un chanteur et une flûte, un coin où je puisse demeurer en repos,

et si le vin me chauffe les veines et les nerfs, je ne demande pas un seul grain d'orge à Ḥātim Ṭāī.

[1] Farruḫī (d'après le *Bahāristān* de Ǧāmī):

Tandis que mes yeux regardent la félicité, il n'y a pas un dirhem dans ma main: c'est comme une tête tranchée, placée sur un plat d'or.

[2] Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 17):

Des Lebens Zweck erkenne im Genießen.

vin est puissant, il fait danser les montagnes (W. 186), et si Iblīs en avait bu une seule gorgée, il se serait prosterné deux mille fois devant Adam (W. 313)[1].

Depuis le temps que Vénus et la lune ont paru au ciel, personne n'a rien vu de préférable au vin couleur de rubis.

Je m'étonne des vendeurs de vin: quoi de mieux que ce qu'ils vendent, peuvent-ils acheter?[2] (W. 208, Bd. 62.)

Que de vaines afflictions ne viennent se loger dans ta tête! Bois toute l'année des coupes remplies jusqu'au bord.

Sois assidu auprès de la fille de la vigne et jouis de la vie: la fille qui est défendue est meilleur que la mère qui est permise[3]. (W. 299.)

Il n'est pas même vrai, que le vin soit défendu: il est défendu aux «crus», mais permis aux «cuits» (v. p. 34). Il est seulement question de qui boit, en quelle mesure et avec qui (W. 195, Bd. 78)[4].

[1] V. le Coran s. II, 32. — Rūdagī caractérise le vin ainsi (Gött. Nachr. 1873 p. 725):

Le vrai vin est celui dont une larme, tombant dans le Nil, rend ivre pour toujours le crocodile par son odeur.

Si la gazelle dans le désert en boit une goutte, elle devient une lionne farouche et ne craint plus le tigre.

[2] Kisāī avait chanté la rose en ces termes (Sitz. d. königl. bayr. Akad. 1874 II, no. 9):

La rose est un don divin qui nous est envoyé du paradis. La jouissance de la rose rend l'homme plus généreux.

Ô vendeur de roses! pourquoi vends-tu des roses pour de l'argent? quoi de plus précieux que la rose peux-tu acheter pour de l'argent?

[3] Selon Whinfield, l'expression poétique «la fille de la vigne» *(duḫtar-i rez)* est traduite de l'arabe. Elle est employée avec prédilection par Minučihrī (v. p. ex.: Spécimen du Divan de M. par Kazimirski p. 35 et 54, p. 22 du texte persan). Comp. Ḫaqānī (quatr. 159 de l'éd. de Salemann): «Nous ne nous teignons pas les joues du sang de la fille de la vigne», et Ḥafiẓ (ed. Brockhaus 124, 1): «Ô amis, la fille de la vigne nous a fait repentir de notre sobriété».

[4] Pindār Razī, le poète des Buyides, s'exprime ainsi dans une poésie en dialecte: «Les sots disent: ‚ce vin est défendu par la loi'; je ne sais pas quelle âne l'a rendu illicite!» (Browne, JRAS. 1895

Les mauvaises gens voient surgir du vin de mauvaises actions, les personnes d'un bon caractère n'en voient surgir que les vertus et la raison.

En vérité la coupe de vin est le miroir de la vie: chacun y voit sa propre image[1].

Parfois une certaine modération est recommandée:

Aussi longtemps que je suis en possession de mes sens, le plaisir est caché pour moi, et quand je suis ivre, mon esprit en souffre.

Il y a un état entre la sobriété et l'ivresse: je suis l'esclave de cet état, car il est la vie[2]. (W. 41.)

Bien plus souvent c'est l'intempérance qui est célébrée. «Je suis l'esclave de ce moment où l'échanson dit: ‚prends encore une coupe', et où je ne puis pas.» (W 360.)

Lève-toi et frappe du pied, nous battrons des mains. Nous boirons du vin à la vue des narcisses ivres[3].

C'est un plaisir médiocre que de boire vingt [coupes], mais si nous en prenons soixante, voilà un plaisir merveilleux! (W. 314.)

p. 809). Et 'Imad-ed-dīn dit: «Le vin, mais non pas celui qui est amer, est défendu». (Ouseley: Biograph. Notices on Persian Poets p. 200.)

[1] Berl. I. 217:

بد خلق زباده فعل بد می بیند
خوش خوی همه فضل وخرد می بیند
آیینهٔ عیش است بلی جام شراب
هر شخص درو صورت خود می بیند

[2] Comp. le quatrain d'Avicenne cité p. 48.

[3] *Nergus-i [sar]mast* ou *nergus-i maḫmūr* est une expression très-commune. Probablement l'emploi fréquent du mot *nergus* pour designer l'œil, a-t-il donné lieu à ce métaphore. Oṯmān Mākī dit: «Le matin quand tu rejettes tes tresses de ta joue, ton œil et ta joue font rougir de honte le narcisse ivre et la tulipe». (*Tārīḫ-i guzīda*, JRAS. 1901 p. 6.) Aḏarī: «Si le narcisse ivre te voit dans le jardin, le narcisse ivre laisse tomber sa tête et s'endort».

گر نرگس مخمور تو بیند در باغ در خواب فرو رود سر نرگس مست

Comp. Ḥafiẓ (ed. Brockhaus 145,5) et Ḫāqānī (ed. Salemann 39). — Parfois l'expression «ivre» est employée également pour d'autres fleurs, ainsi Sirāǧ-ed-dīn Qumrī: «La rose ivre, la tulipe enivrée et le narcisse grisé, tu les as apportés, ô zephyre!» (Daulatšāh ed. Browne p. 235.)

Il faut «jeter à l'esprit une poignée de vin à la figure pour l'endormir»[1]. (Bd. 110.) [Ce que l'on veut, c'est tomber dans l'état délicieux d'une inconscience absolue. Le quatrain suivant, un des «ambulants», donne exactement l'idéal d'un buveur persan:

Si je bois du vin, ce n'est pas pour m'égayer: ce n'est pas non plus par corruption et pour abandonner la foi et les bonnes mœurs.

Je désire atteindre à l'inconscience de moi-même[2]: c'est pourquoi je bois du vin et m'enivre[3]. (W. 66.)

Il faut «laver avec du vin la douleur universelle» (W. 110, Bd. 21), «jeter du vin sur le feu de la douleur pour l'éteindre» (B. 89), devenir «affranchi de l'espoir de la grâce et de la crainte de la punition, affranchi de l'air, de la terre, du feu et de l'eau» (W. 22, Bd. 7), bref, atteindre à l'abrutissement de l'ivresse et se moquer de l'honneur et de la bonne réputation. «L'ivresse, le genre de vie des *qalandars* et l'erreur, voilà le mieux, une goutte de vin est ce qu'il y a de mieux de la lune au poisson[4].» (W. 404, Bd. 133.)

Lève-toi et viens, nous voulons toucher la harpe de nos doigts; nous voulons boire du vin encore une fois et briser le nom et la bonne réputation l'un contre l'autre.

Quand nous voulons boire du vin, buvons-le dans la taverne, et brisons cette bouteille du nom et de la bonne réputation contre la pierre[5]. (B. 557.)

---

[1] Ḫaqānī (quatr. 193): «Que le vin soit [notre] ami dans toute situation, et l'esprit [notre] ennemi, voilà ce qui est le mieux».

[2] Je lis avec B. et L. *be-bīḫudī* au lieu du *ze bīḫudī* de W.

[3] Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān: «Celui qui est ivre-mort ne sent guère la douleur» (از درد کم آگه بود مست خراب). — Ḥafiẓ (93,4): «Rends-moi ivre, afin que je puisse perdre connaissance et ne pas savoir de qui je me souviens et qui j'oublie».

[4] Selon une tradition cosmogonique, la terre repose sur le dos d'un poisson. Ce jeu des mots *māh* et *māhī* revient très souvent dans le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr*.

[5] B. 558 en est une variation, et tous les deux semblent être des variantes du quatrain ambulant W. 332 (Bd. 118, B. 564), dont la seconde ligne est absolument identique à la quatrième ligne de B. 557:

Le temps du vin, c'est «dimanche, lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi et samedi, nuit et jour»[1] (W. 260). Mais c'est surtout vendredi, jour du sabbat, qu'il faut boire

En ce jour d'aujourd'hui qu'on appelle vendredi, bois du vin de larges coupes: qu'avons-nous à faire de godets?

Si tu as l'habitude de prendre chaque jour une coupe, prends-en deux aujourd'hui, car c'est «le prince des jours». (W. 74.)

(Comp. W. 101.) — On se plaint du jeûne du mois de Ramaḍan, et la fête du Baïrām est attendue avec impatience.

C'est le matin. Inhalons pour un moment le vin couleur de rose et brisons cette bouteille du nom et de la bonne réputation contre la pierre.

Retirons la main de notre espoir éloigné et saisissons les longues tresses et le manche du luth.

La combinaison des mots *nām* et *neng* est très en vogue à cause de l'allitération. Kamāl Ismaʿīl dit: «J'ai de nouveau nettoyé, en grattant, les tablettes du nom et de la bonne réputation». (من تختهٔ نام ونننگ بستردم باز) — La métaphore de la dernière ligne de B. 557 est employé pour l'hypocrisie dans le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* (v. 1258): «J'ai brisé la bouteille de l'hypocrisie contre la pierre».

[1] Minūčihrī (ed. Kazimirski no. 92):

Sous d'heureux auspices et dans ce jour béni de Samedi, fais-toi donner du vin et ne te gâte pas la vie.

Dans la religion de Moïse le vin a meilleur goût aujourd'hui; pour t'y conformer bois du vin nouveau le Samedi.

Si tu le peux, arrange-toi pour Dimanche un breuvage du matin, car un Dimanche il est bon de boire le coup de matin.

Observe les usages et la religion de Jésus par un bon vin pur et ne donne pas des coups de pieds à ta bonne fortune.

Le Lundi bois gaiement du vin, en prenant du repos selon les usages des Mobeds et des Mobed-Mobedan.

Le Mercredi est un jour de malheur, donc bois du vin, bois-en à pleines verres afin que ce jour se passe heureusement.

Le Jeudi est le jour où l'on a mal aux cheveux, mais si tu bois du vin amer, il te procurera lui-même un soulagement.

Ensuite, comptons autrement, le Vendredi après la seconde prière bois du vin pour que Dieu te pardonne tes péchés.

(Traduction de Kazimirski.)

Le mois de Ramaḍān est parti et Šavvāl est arrivé, le temps de la gaîté et de la jouissance, le temps du diseur de contes est arrivé.

Le temps est arrivé où les porteurs de vin, les outres sur les épaules, disent: «Voici les porteurs avec leurs fardeaux!»[1]

(W. 218.)

Du reste, on rompt le jeûne sans scrupule:

Ils disent: «Ne bois pas du vin au mois de Šaʿbān, car cela n'est pas convenable, ni au mois de Raǧab, car c'est le mois propre à Dieu».

Šaʿbān et Raǧab sont les mois de Dieu et du prophète: eh bien, nous buvons au mois de Ramaḍān, car c'est le mois propre à nous[2]. (W. 68.)

Le vin est désigné souvent sous la métaphore du sang[3], ce qui donne lieu à différents bon mots:

Je bois du vin, et mes adversaires disent de droite et de gauche: «Ne bois pas du vin, car le vin est l'ennemi de la foi».

Quand je sus que le vin est l'ennemi de la foi, je dis: «Par Dieu! je veux boire le sang de l'ennemi, car c'est juste». (W. 95, Bd. 38.)

Ne buvons plus la douleur de ce ciel qui tourne, ne buvons que le vin clair et pur, couleur de rose[4].

---

[1] Minūčihrī (ed. Kazimirski no. 38 v. 1 et 3):

Voilà que le mois de Ramaḍān est parti et son départ me plaît; c'est la fête de Fitr (rupture du jeûne, Baïram) qui est venue, grâces en soient rendues à Dieu!

A l'arrivée de la fête de Fitr et au départ du jeûne donne-moi du vin dans le jardin, sur la verdure. (Traduction de Kazimirski.)

Le temps du jeûne s'en alla rapidement, et la fête arriva, et les cœurs se redressèrent. Le vin bouillonnait à la taverne: c'est le vin que nous devons demander. (Ḥāfiẓ 106,1.)

[2] «Bien que nous soyons au mois de Ramaḍan, apporte une coupe tout de même.» (Ḥāfiẓ 532,1.)

[3] Nous trouvons plusieurs fois dans le dīvan de Minučihrī une fable joyeuse de la grappe de raisin enceinte que Dieu a noircie pour la punir de son impudicité, et qui, pour expier sa faute, ordonne au vigneron de la tuer et d'en verser le sang (v. p. ex. Kazimirski no. 20.) — Comp. Ḥāfiẓ 106,7: «Qu'est-ce que cela fait, si toi ou moi nous buvons beaucoup de coupes de vin? le vin est le sang des raisins, non pas celui de vos corps»; et le vers de Ḫaqānī cité dans la note 3, p. 101.

[4] Ce jeu de mots: «ne pas boire la douleur, mais boire le vin», est très commun, v. p. ex. W. 371 et 414 et Ḥāfiẓ 292,5 cité dans la note 3, p. 127—28).

Le vin est le sang du monde, et le monde est notre assassin. Pourquoi ne boirions-nous pas le sang du cœur de notre assassin? (W. 326.)

A quoi bon le repentir? «On me dit: ‚Que Dieu te donne le repentir!' — Il ne me le donne pas, et s'il le faisait, je ne me repentirais pas tout de même[1].» (W. 329, Bd. 114.) Le paradis nous sera bien ouvert, si nous n'avons commis d'autres crimes que d'aimer et de boire:

Boire du vin et chercher la société des belles, voilà ce qui est mieux que de pratiquer l'hypocrisie et l'abstinence[2].

Si l'amant et l'ivrogne devenaient des habitants de l'enfer, alors personne ne verrait le paradis! (W. 381, Bd. 127.)

(Comp. W. 67 dont la troisième ligne est littéralement identique à la troisième ligne de celui-ci. — Et au contraire: «Si tu es de la race de l'enfer, tu ne seras pas un habitant du paradis» (W. 485). Ce n'est pas l'affaire de Dieu de s'occuper de notre obéissance ou désobéissance:

Prends ta part de ce qu'apporte la circulation des temps, assieds-toi sur le trône du plaisir et prends la coupe à la main.

Dieu approuve aussi bien notre désobéissance que notre obéissance: prends, enfin, de ce monde ce qui te plaît à toi-même[3]. (W. 239.)

---

[1] Ḥāfiẓ 350,5: «Viens: se repentir de [la lèvre couleur de] rubis de la maîtresse et de la coupe souriante, c'est une pensée que l'intelligence n'approuve pas».

[2] Rūdagī (Gött. Nachr. 1873 p. 729):

A quoi bon tourner le visage vers la Mecque, tandis que le cœur est à Boukhara et chez les jolies filles de Ṭarāz?

Dieu accepte le chuchotement d'un amant, mais il n'accepte pas les prières.

[3] On peut ici citer un quatrain d'Abū Saʿīd qui exprime une pensée semblable. (Sitz. d. königl. bayr. Akad. 1878, Ethé, no. 36.)

Mes péchés sont plus nombreux que les gouttes de la pluie. Je me jetais à terre, la tête penchée de honte de mes péchés.

Puis une voix se fit entendre: «Compte cela pour rien, derviche! Tu agis selon ta volonté, et moi, j'agis selon la mienne.»

Pourtant ce quatrain-ci a plus de portée que celui de ʿOmar: on peut y lire une menace.

Encore est-il mieux jouir de la vie, pendant qu'on l'a, que d'espérer en un paradis, dont l'existence n'est pas sûre:

On me dit que le mariage avec une houri est agréable[1]: moi, je dis que le jus du raisin est agréable.

Prends cet argent comptant et retire la main de ce crédit-là, car il est agréable d'entendre le bruit du tambour, — mais de loin[2].
(W. 108, Bd. 34.)

Si dans la saison printanière je bois une cruche de vin au bord du champ, en compagnie d'une idole faite comme les houris, je dis, — quand même cela sonnerait mal aux oreilles de la canaille, — que je serais pire qu'un chien, si je me souciais du paradis![3] (W. 84, Bd. 25.)

Ah oui! j'ai balayé de mes moustaches la porte de la taverne; j'ai pris congé du bien et du mal des deux mondes.

[1] Je lis avec B. گویند مرا که; W. a گویند مرا چو.

[2] W. prétend que c'est une allusion à la musique des noces. M. Heron-Allen prétend que le poète a pensé au tambour suspendu au-dehors des palais des princes orientaux, et dont on se sert pour rassembler les soldats etc. M. Payne donne une explication qui me semble plus satisfaisante: «Omne ignotum pro magnifico: Paradise which sounds so charming, as described by the pious, may, when actually gotten, turn out to be as little agreeable as the sound of the drum near the head». — L'idée que renferme ce quatrain a été exprimée déjà, sous une forme ironique, dans quelques vers de ʿAbd-el-ʿazīz, petit-fils du calife ʿOmar II, traduits ainsi par M. Goldziher (Muhamm. Studien I p. 31):

Sage jenem, der dich darob (wegen des Weines) schmäht, dem Faqīh und angesehenen Manne:

«So mögest du ihn (den Wein) denn lassen, und hoffe auf einen andern, den edeln Wein von Selsebīl.

Bleibe heute durstig, und morgen lasse dich sättigen mit Beschreibungen von Wohnungsspuren.»

Les mots «argent comptant» et «crédit» *(naqd* et *nasie)* sont souvent employés dans le sens figuré, v. p. ex. Ḫaqānī quatr. 60: «Le capital du crédit et de l'argent comptant de la vie pour nous tous, c'est la jeunesse, mais la jeunesse aussi n'est rien». *Manṭiq eṭ-ṭaïr* (v. 3320): «Quiconque agit loyalement, joue argent comptant, pour l'union avec l'Ami il joue sa tête comme de l'argent comptant». — Ḥafiẓ 588,2 «Le paradis de l'argent comptant est ici» etc.

[3] Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 25):

Silbernacken einen oder zwei,
Freunde drei, wohl vier, auch im Vereine,

Si les deux mondes tombaient comme des balles dans un abîme, ils ne vaudraient à mes yeux qu'un grain d'orge, quand je cuvais mon vin[1]. (W. 409, Bd. 132.)

(W. 474 est une variante de ce dernier quatrain.)

Même après la mort, le vrai ivrogne ne peut pas renoncer au vin. A leurs symposies, les amis survivants doivent retourner la coupe, quand c'est le tour du défunt de boire (W. 234, Bd. 83; variation: W. 205, Bd. 84). Les dernières paroles qu'on lui soufflera à l'oreille, quand il sera sur le point de mourir, rouleront sur le vin et la coupe, et si l'on veut le trouver le jour de la résurrection, on doit chercher dans la poussière sous la porte de la taverne. (W. 6.)

Eh, mes camarades! donnez-moi de la force au moyen du vin, et donnez la couleur du rubis à ce visage qui ressemble à de l'ambre!

Quand je serai mort, lavez-moi dans le vin, et faites du bois de la vigne les planches de mon cercueil[2]. (W. 139, Bd. 69.)

Brot, das ausreicht für den Tag, dabei
Maße fünf, auch sechs, von altem Weine!
Also selig sieben Tage lang
Sprach ich Hohn dem Paradies, dem achten etc.

[1] Ḥāfiẓ «balaie de ses cils la porte de la taverne» (7,3). — Pour les idées ṣūfiques des deux mondes, v, p. 70. Cette expression était commune dans la théologie des parses, elle se trouve déjà dans les plus anciennes parties de l'Avesta (le *Yaçna* 28,2). Le mépris des «deux mondes» est une des pensées qui reviennent le plus fréquemment dans la poésie mystique et dans celle qui est influencée du mysticisme. Naṣir Ḫusrau dit (*Sa'ādatnāme* v. 6): «Dieu t'a choisi pour t'élever au dessus des deux mondes». Dans le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* 'Aṭṭār nous parle d'un Arabe qui allait en Perse et y trouvait une maison de *qalandars;* là il vit «une poignée de buveurs *(rindān)* sans tête et sans pied, qui avaient joué les deux mondes, et qui ne disaient mot» (v. 3408 sqq.). Ḥāfiẓ (492,5): «Je suis un esclave du désir des buveurs sans tête et sans pied, pour qui les deux mondes ne valent pas une seule paille».

[2] Nous trouvons de telles idées déjà chez les anciens poètes arabes. Abu Miḥǧān aṯ-Taqafī, qui vécut au temps de 'Omar I, a écrit un vers que M. Goldziher rend ainsi en allemand:

Wenn ich sterbe, so begrabe mich an die Seite eines Weinstocks, damit mein Gebein noch nach meinem Tode von seinem Safte sich sättigen könne.

Ou bien on fera de sa poussière une brique pour couvrir l'ouverture de la cruche de vin (W. 160), ou on s'en servira pour boucher les fentes de la muraille de la taverne (B. 349).

Les femmes sont nommées souvent en connection avec le vin. Mais en général, il y a là si peu d'ardeur qu'on sera porté à croire, avec M. Whinfield, que 'Omar n'a pas été «un homme très susceptible de la passion tendre». Dans les quatrains où le vin et les femmes figurent ensemble, le vin est généralement ce qui importe le plus; plus rarement l'intérêt est aussi également reparti entre les deux objets qu'ici:

Lève-toi et donne-nous le vin: quelle place y a-t-il maintenant pour la causerie? Cette nuit ta fine bouche sera mon jour.

Donne-nous le vin couleur de rubis comme ta joue, car ma repentance[1] est pleine de sinuosités comme tes frisons.

(W. 113, Bd. 16.)

Dans les meilleurs de nos textes les poésies d'amour incontestablement mondaines manquent presque complètement.

La pédérastie est mentionnée quelquefois, mais assez rarement:

Dans le monde de la poussière[2], d'un bout à l'autre, partout où l'observateur porte ses regards,

le seul avantage qu'on peut tirer du monde perfide, c'est le vin couleur de rubis et les joues des jolis garçons. (W. 372.)

(Comp. W. 90 que nous avons cité p. 100.)

Et Abu-l-Hindi, qui vécut sous les Omayyades, est l'auteur de ceci:

Wenn ich einstmals sterbe, so machet aus Weinreben mein Todtengewand und eine Kelter lasset mein Grab sein.

(Muhamm. Studien I, p. 27.)

La même pensée est exprimée par Minūčihri (ed. Kazimirski 32, 9—11; Chrestomathie de Salemann et Shukovski p. 33).

[1] Je lis avec Bd. توبه au lieu de نوبت.

[2] *'Ālam-i ḫāk*, encore une expression stéréotype. Je me borne à citer ce vers d'un quatrain d'Anvarī: «Le fondement de l'ordre du monde de la poussière disparut» (بنیاد نظام عالم خاک برفت).

Comme des choses qui embellissent la vie, le chant et la musique figurent à côté du vin. «S'il était convenable de boire sans chant, le vin ne ferait pas glou-glou en sortant de la bouteille» (W. 301). Belles sont les mélodies du luth, les plaintes de la harpe et le son de la flûte.

Si tu désires les éléments de l'antidote de la douleur, apporte le vin couleur de rubis et le luth aux cordes de soie. (Bd. 88.)

Les deux significations du mot *ʿūd*, «bois d'aloès» et «luth», donnent lieu à un jeu de mots:

Remplis la coupe, car le jour commence à poindre, blanc comme la neige. Apprends de ce vin qui est rouge comme le rubis, ce que c'est que la couleur.

Prends deux *ʿūd* pour illuminer notre compagnie: tu joueras de l'un et allumeras l'autre[1]. (Bd. 98.)

La nature est célébrée, et par la nature on comprend — ici comme presque partout dans la littérature persane, — le vent balsamique du printemps, la fraîche verdure et la rose épanouie:

Partout où je regarde, de tous côtés, il y a un paradis fait de verdure et de rivières semblables au Kevṯer.

On dirait que d'un enfer la plaine s'est transformée en un paradis: assieds-toi au paradis avec une fille paradisiaque! (W. 459, Bd. 151.)

La rose dit: «Je suis le Jūsuf égyptien du jardin, ma bouche est un rubis précieux garni d'or».

Je dis: «Si tu es Jūsuf, donne m'en un signe». Elle dit: «Voici ma chemise trempée de sang»[2]. (W. 352.)

Souvent le printemps, le jardin, le ruisseau et le bord du champ ne sont que des accessoires qui servent à mettre

---

[1] Le même bon mot se trouve dans le *Sāhnāme* de Firdausī dans un passage que tous les éditeurs européens s'accordent à considérer comme une interpolation (ed. Vullers I, p. 294 note 7, v. 1): «... Un *ʿūd* à allumer, un *ʿūd* à toucher».

[2] A la quatrième ligne il faut lire نكر (B, L) au lieu de مكر. — Dans un qaṣīda de Saʿdī (ZDMG. IX, p. 124), la rose est comparée à Jūsuf et le vent matinal à Zalḫa (femme de Putiphar), qui en déchire la chemise.

la coupe de vin en relief. Nous en avons donné, déjà, bien des exemples.

Le temps le plus convenable pour boire, c'est le matin frais[1].

A l'heure où la fausse aube[2] bleuit, la coupe du vin pur doit être dans tes mains.

On dit que la vérité est amère dans la bouche: d'après cette indication le vin doit être la vérité. (W. 200.)

(Comp. W. 233.)

La jeunesse est chantée comme l'âge de la jouissance:

Bois du vin, car voilà la vie éternelle, voilà justement l'avantage qu'on peut tirer de la période de la jeunesse.

C'est la saison de la rose et du vin, et les amis sont ivres: sois heureux pour un moment, car voilà la vie. (W. 106, Bd. 36.)

Et la perte de la jeunesse est pleurée.

Hélas! le livre de la jeunesse est fini: et ce frais printemps de la joie est fini.

Cet oiseau de la gaîté qu'on appelle la jeunesse, je ne sais pas, hélas, comment il est venu et comment il s'est envolé[3].

(W. 155.)

Mes amis fidèles me sont tous échappés des mains; l'un après l'autre ils furent foulés sous les pieds de la mort.

---

[1] Abu Nuvās (ed. Ahlwardt no. 69): «Ô Suleïmān! chante-moi une chanson et verse-moi du vin. Ne vois-tu pas, que l'aurore arrive, enveloppée dans son voile?» — Abū ʿAbd-allah Muḥammad al-Ǧuneïdī: «Lève-toi à l'aube et entame la boisson matinal, quand le coq chante et quand les cordes du luth résonnent». (Ethé, Morgenländ. Forschungen 1875.) — Minučihrī (ed. Kazimirski no. 74): «Hé! c'est l'heure du breuvage matinal; il ne fait ni chaud ni froid; il n'y a ni nuage, ni soleil, ni vent, ni poussière. Apporte-nous, ô idole de Cachemire, du vin vieux.» — Saʿdī (ZDMG. XV, p. 562): «Échanson! apporte le vin, car l'oiseau de l'aube montre sa tête au-dehors de l'œuf couleur de rouille.»

[2] Une lueur qui apparaît une heure environ avant la vraie aube.

[3] Abu Naṣr Gīlānī; «Au souvenir de la jeunesse, je gémis maintenant: hélas jeunesse! hélas jeunesse!» (Ethé, Sitzungsber. d. königl. bayr. Akad. 1873 I, p. 659.) — Ḥafiẓ 294,2: «Dans l'embuscade de la vie la ruse du monde de la vieillesse nous guette».

Ils étaient assis [avec moi], buvant du même vin à l'assemblée de la vie: de temps en temps deux ou trois en tombèrent ivres — avant moi. (W. 219.)

Jouir de l'à présent et ne se soucier ni du passé, ni de l'avenir, voilà le résumé de toute cette poésie.

Après ces deux ou trois jours la période de notre vie est passée, tout comme l'eau du fleuve et le vent du désert.

De deux jours je ne me suis jamais inquiété: du jour qui n'est pas arrivé, et du jour qui est passé. (W. 26, Bd. 20.)

Ô mon ami, viens, n'éprouvons pas la douleur de demain; ce seul moment de la vie, comptons-le pour gain[1].

Demain il nous faut quitter cette vieille taverne[2] et aller en voyage avec ceux qui ont voyagé déjà pendant sept mille ans. (W. 312.)

---

[1] ʿOmāra se moque de l'espoir du lendemain: «Bien des milliers de fois, les hommes suspendent l'espoir comme un collier au cou du lendemain». (Ethé, Morgenländ. Forsch. 1875). — Afḍal Kāšī: «Prends aujourd'hui une coupe de ce vin, ô malheureux qui vis dans l'espoir du surlendemain!»

امروز از این شراب جامی درکش مسکین تو که در امید پس فردائی

Saʿdī: «Saʿdī! hier est passé et demain n'est pas présent non plus. Compte pour un gain le jour d'aujourd'hui qui est entre les deux.»

سعدیا دی رفت وفردا همچنان موجود نیست

درمیان این و آن فرصت شمار امروزرا

Ḥāfiẓ 265,4: «Celui à qui on donne des promesses pour demain, ne profite pas aujourd'hui des jouissances de la vie». — Comp. Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 17). — De même le poète philosophique Nesīmī de la secte des Ḥurūfīs dit: «Hélas, tu ne veux pas regarder le réel (c.-à-d. le visage de Dieu) aujourd'hui, ô dupe des promesses de demain!» (v. Browne, JRAS. 1898 p. 81).

[2] Le mot «taverne» *(deïr, rabāt)* employé pour désigner le monde, est très commun. Ainsi dans le *Andarǧ-ī Ḫusrō-ī Kavatān* (5): «Considère le monde comme une taverne», et dans le *Pandnāmak-ī Vaǧōrg Mitrō* (Ganǧešāyagān 169): «Il (c.-à-d. l'homme) doit considérer ce monde comme une taverne». — Afḍal Kāšī: «Le monde est comme une taverne, et nous en sommes les hôtes». (دنیا چو رباط وما درو مهمانیم.) — Deux fois chez Ḥāfiẓ (23,4 et 52,5) le monde est appelé *deïr*, et bien que le commentateur Sūdī et les traducteurs européens le prennent dans

Aussi ne devons-nous pas philosopher. «Quand je m'en suis allé, que me regarde-t-il que le monde ait une fin ou soit éternel?»[1] (W. 324, Bd. 112.)

Jusques à quand [faut-il entendre parler] des cinq [sens] et des quatre [éléments], ô échanson? que nous regarde-t-il, qu'il y ait un ou cent mille problèmes difficiles, ô échanson?

Nous sommes tous de la poussière, touche la harpe, ô échanson! Nous sommes tous du vent, apporte le vin, ô échanson![2]

(W. 453.)

Un poisson demanda dans une agitation fiévreuse au canard: «Se fera-t-il que l'eau qui s'est échappée du fleuve y retourne?»

Le canard répondit: «Quand toi et moi nous sommes grillés, que nous regarde-t-il, s'il reste après notre mort un fleuve ou un mirage?»[3] (W. 23.)

---

la signification de «monastère», je crois, m'appuyant sur les parallèles cités là-dessus, qu'il faut le rendre par «taverne». — 'Omar Ḫayyam dit dans un quatrain inédit (Berl. I, no. 200): «Les buveurs de cette vieille taverne à deux portes sont des voyageurs arrivés de l'inconnu».

رندان که درین کهنه ربط دو درند ' ازغیب رسیده داروان سفرند

[1] Ḥafiẓ 106,9: «Ḥāfiẓ! laisse [la question de] ‚comment' et de ‚pourquoi' et bois du vin pour un moment: que vaut le discours de ‚comment' et de ‚pourquoi' devant la volonté de Dieu?»

[2] Constamment dans les littératures arabe et persane le monde est comparé à la poussière et au vent. Déjà dans le *Artā Virāf-nāmak* nous trouvons ces mots-ci (chap. CI, 20): «Et remarque aussi, que le bétail est de la poussière, et le corps de l'homme est de la poussière». — Abu-l-'Alā: «J'en vins à fuir les hommes, parce que je les connus, et parce que je sus que le monde est de la poussière». (ZDMG. XXIX, p. 307.) — Rudagī: «Ce monde est un souffle de vent et un nuage, hélas! apporte le vin et que ce qui doit arriver arrive». (Gött. Nachr. 1873 p. 720.) — Afḍal Kāšī: «Je suis une poignée de poussière, qu'est-ce qu'une poignée de poussière peut produire?» (مشتی خاکم چه آید از مشتی خاک.) — Comp. W. 353, Bd. 121: «Nous sommes sortis de la poussière, et nous sommes emportés par le vent». Comp. aussi la note 2, p. 109.

[3] سراب (B., L.) est mieux que le شراب de W. — Comp. Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 60):

Was hilft's dem Fische, liegt er tot am Grund,
Daß neu ins trockne Strombett schießt die Flut!

C'est cette brièveté de la vie qui nous exhorte toujours à la jouissance: nous devons «remplir de vin notre coupe, avant que notre mesure soit remplie».

Quand l'âme monte sur les lèvres, qu'importe que ce soit à Nīšāpūr ou à Balḫ? quand la mesure est pleine, qu'importe que ce soit d'un [vin] doux ou d'un [vin] amer?

Bois du vin, car après moi et toi beaucoup de lunes seront dans leur croissant après avoir été à leur déclin, et seront à leur déclin après avoir été dans leur croissant[1]. (W. 134, Bd. 47.)

Cependant, une même pensée nous oppresse comme un cauchemar. «Toujours nous sommes assis, regrettant que nous sommes arrivés aussi tard et qu'il nous faut nous en aller aussi vite.» (W. 45.)

Je vis un oiseau assis sur les remparts de Ṭūs; devant lui était le crâne de Kaikāūs.

Il parlait au crâne et disait: «Hélas, hélas! où est le tintement des cloches? où est le son de la flûte?»[2] (W. 277.)

Ceux qui venaient, s'agitèrent et se laissèrent troubler par les douceurs de la vie, la joie et la jouissance.

Ils burent une coupe et furent réduits au silence, la poussière de l'éternité les embrasse tous. (W. 237.)

Voilà le matérialisme absolu, le reniement de l'immortalité de l'âme, tout comme on le trouve chez Abū-l-ʿAlā. Et ce n'est pas le seule exemple qu'on en puisse tirer des Rubāʿiyāt:

Bois du vin, car tu dormiras assez sous le limon, sans camarade, sans compagnon, sans ami, sans intime.

---

[1] Ḥāfiẓ 307,1: «Lève-toi, et verse le vin joyeux dans la coupe d'or, avant que la coupe de ta tête soit remplie de poussière». — L'expression «l'âme monte sur les lèvres» pour «la mort approche», est employée p. ex. dans le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 240.

[2] Comp. le quatrain ambulant W. 392 qui est attribué à Ḥāfiẓ. — Šahīd (Morgenländ. Forsch. 1875):

Hier je passais par hasard à travers les déserts près de Ṭūs. J'y vis un hibou assis sur la place du coq.

Je demandai: «Qu'as-tu à raconter de ce désert?» — Il répondit: «J'ai ce mot à raconter: hélas, hélas!»

Prends garde! ne dis à personne ce secret profond: la tulipe fanée ne peut fleurir de nouveau[1]. (W. 107, Bd. 35.)

(Comp. W. 217, Bd. 49.)

C. Réflexions sur la vie et la destinée.

A côté des poésies bachiques ce sont les réflexions pessimistes sur la vie qui reviennent le plus fréquemment dans les Rubāʿiyāt.

La vie est trompeuse, et le monde qui est pour peu de temps notre séjour, ne nous offre que malheur et douleur. (W. 3.)

Les cieux qui ne nous fournissent autre chose que la douleur, ne plantent rien, qu'ils ne l'arrachent de nouveau.

Si ceux qui ne sont pas arrivés savaient ce que nous avons à souffrir du sort, ils ne viendraient pas[2]. (W. 240.)

Comme le seul avantage que l'humanité puisse tirer de ce désert, est de souffrir de la douleur et de rendre l'âme,

heureux celui qui s'en est allé vite de ce monde, et bienheureux dans son repos celui qui n'est pas venu au monde[3].

(W. 387, Bd. 124.)

---

[1] Abū-l-ʿAlā (ZDMG. XXIX, p. 307):

Et qu'est-ce qu'il en est de la résurrection de ce qui est passé, une fois que le jonc est consumé par le feu ardent?

Quand le destin s'abat sur nous, le *qaṭā* ne peut pas s'envoler, et les voilées [c.-à-d. les femmes] ne peuvent pas se débattre.

[2] Pour les réflexions de cette sorte, il serait superflu de citer des parallèles. On peut à peine lire une page de poésie persane sans en trouver.

[3] Abū-l-ʿAlā: «Comme le jeune homme doit retourner au tombeau, pourquoi sa mère veille-t-elle sur lui et le nourrit-elle?» (ZDMG. XXX, p. 51.) — Ḫāqānī (quatr. 185):

Ḫāqānī! éloigne-toi de cette rue de l'injustice, dis adieu à cette maison de la douleur et va-t-en content.

La vie t'est donnée par le ciel, elle est ta prison. Rends ta vie au ciel et va-t-en comme un homme libre.

Déjà dans le roman pehlevi *Yātkār-ī Zarīrān*, le ministre Ǧamāsp dit: «Il est heureux, celui qui ne naquit jamais d'une mère, ou, s'il naquit, fût déjà mort, ou bien ne fût pas venu ici des contrées lointaines». (Sitz. d. königl. bayr. Akad. 1890 II, p. 55.)

Ironie cruelle de la vie:

Bien qu'un joli teint et une odeur agréable me soient donnés, que ma joue soit comme une tulipe et ma taille comme celle du cyprès,

il n'est pas connu, pourquoi l'artiste qui m'a formé[1], m'a tellement orné dans ce séjour malheureux de la poussière. (W. 12.)

Nous ne sommes que des jouets dans la main du destin inexorable. «Quand la plume [de la destinée] s'est avancée [sur le papier], elle ne retourne pas à cause de toi[2].» (W. 257.)

Sois content, car, on a préparé ta portion — hier —, indépendamment de tous tes désirs — hier.

Vis joyeux, car sans égards pour tes demandes — hier —, on a fixé tes affaires pour demain — hier[3]. (W. 489, Bd. 152.)

Et si l'idée de l'inévitable inspire quelquefois une confiance sereine, elle peut éveiller aussi des sentiments d'amertume ou de profonde tristesse.

Personne n'a deviné l'énigme des secrets de l'éternité, personne n'a fait un seul pas au dehors de sa nature.

Je regarde le disciple et le maître: l'impuissance est aux mains de tous ceux qui sont mis au monde par une femme.

(W. 190, Bd. 72.)

---

[1] Kamāl Ismaʿīl parle de «l'artiste (نقاش) qui a peint cette belle forme».

[2] Afḍal Kašī: «Quand la plume s'est avancée [sur le papier], ce qui est écrit ne peut pas changer de couleur». (از رفته قلم هیچ دگر دگرون نشود.)

[3] Nāṣir Ḫusrau: «Aucune chose ne va selon notre désir, car jamais il ne nous est accordé de choisir» (*Rūšanāināme* v. 493). — Saʿdī (*Gulistān* ed. Gladwin p. 316):

Le sort ne se change pas pour les mille lamentations et soupirs, ni pour les flatteries ou les plaintes qui sortent de nos bouches.

L'ange qui est le gardien du magasin des vents, que se soucie-t-il de ce que la lampe d'une veuve soit éteinte?

Comp. ce vers de Pindar-i Rāzī (Daulatšāh ed. Browne p. 43):

Il y a deux jours où on ne doit pas se prémunir contre la mort: c'est le jour où c'est notre destin [de mourir], et le jour où ce n'est pas notre destin.

Le jour où c'est notre destin [de mourir], il est inutile de nous débattre, et le jour où ce n'est pas notre destin, nous ne mourrons pas.

Nous sommes les pièces, et le ciel est le joueur d'échecs, c'est littéralement vrai, et ce n'est pas une métaphore.

Nous jouons sur l'échiquier de l'existence, et puis nous retournons un à un dans la boîte du néant[1]. (W. 270, Bd. 94.)

Le grief contre la «roue du ciel» (*čarḫ*, *čarḫ-i falak*), qui est un des lieux communs de la poésie persane[2], revient bien des fois, varié de diverses façons.

---

[1] Cette allégorie provient de l'Inde. Comp. le vers de Bhartrihari que M. Macdonell a cité dans le JRAS. 1898 (p. 121—122) et M. F. W. Thomas dans le ZDMG. 1899 (p. 364), et que ce dernier traduit ainsi:

Where in some house was many an one, there afterwards stands one. Where again one, there subsequently are many, and then too at last not even one.

Even so, swinging day and night like two dice, Kāla with Kālī plays, a skilful gamester, with the living for pieces.

L'allusion au sort (Kāla et Kālī sont le dieu et la déesse du sort) en connexion avec le jeu d'échec ou d'autres jeux semblables est, selon MM. Macdonell et Thomas, «un ancien lieu commun». — Avicenne dit: «Le sort est un joueur de *nard*, et nous sommes les pions; le ciel représente les deux dés, et le monde est le tablier». (Gött. Nachr. 1875, no. 15.) — Un parallèle intéressant est cette réplique de Sancho Panza dans le fameux roman de *Don Quichotte* (II partie, chap. XII): «Brava comparacion! dixo Sancho, aunque no tan nueva, que yo no la haya oido muchas y diversas veces, como aquella del juego del axedrez que, mientras dura el juego, cada pieza tiene su particular oficio, y en acabandose el juego, todas se mezclan, juntan y barajan, y dan con ellas en una bolsa, que es como dar de la vida en la sepultura».

[2] Baba Ṭāhir: «C'est grâce à la tyrannie exercée par la roue du ciel que la lèvre de mes blessures me semble toujours imprégnée de sel». (ed. Huart, JA. 1885 no. 49.) — Naṣir Ḫusrau: «Il ne faut pas s'attrister de tout ce que nous destine la rotation de la roue céleste qui porte malheur». (*Rūšanāināme*, v. 491.) — Dans un des ses quatrains Anvarī parle du «mauvais caractère» (*bad-ḫū*) de la roue. — Ḫāqānī l'appelle (quatr. 67) «une roue qui a l'habitude de faire le mal» etc. — Ḥāfiẓ s'exclame fièrement (353,6): «J'écraserai la roue, si elle ne tourne pas d'après ma volonté! ce ne sera pas moi qui me laisserai humilier par la roue du ciel». — C'est, en somme, un des lieux communs les plus fréquents, et c'était le cas déjà avant 'Omar Ḫayyām. Nous en avons la meilleure preuve dans ce vers de Minučihrī: «Lorsque nous aurons pris la coupe en main, nous écouterons quelques distiques sur la rotation

Ô roue du ciel! tu ne connais ni pain ni sel, tu me rends toujours nu comme un poisson.

La roue [du rouet] d'une femme donne des habits à deux personnes: ainsi la roue d'une femme est meilleure que toi, ô roue du ciel! (W. 292.)

Et pourtant la roue du ciel est impuissante elle-même. Si le ciel avait été le maître de sa rotation; il se serait délivré de ce tournement éternel. (Bd. 154.)

Pour ce qu'il y a de bon et de mauvais dans la nature humaine, la joie et la douleur qui dépendent de la destinée et de la providence, n'en rends pas responsable la roue, car dans la voie de l'intelligence, la roue est mille fois plus impuissante que toi. (W. 96, Bd. 41.)

Il faut donc s'adresser au créateur lui-même[1].

C'est toi qui as arrangé les affaires des morts et des vivants, c'est toi qui tiens en main cette roue bouleversée.

Si je suis méchant, tu es le maître, et moi je suis l'esclave: à qui la faute? n'es-tu pas le créateur? (W. 471.)

Sur mon passage tu dresses des pièges à mille endroits, et tu dis: «Je te tue, si tu y mets le pied».

Pas un seul atome du monde n'est soustrait à ta volonté: tu agis selon ta volonté, et tu m'appelles un rebelle[2].

(W. 432, Bd. 148.)

(Comp. W. 221 et la variante W. 421.)

Le poète trouve souvent des expressions touchantes et délicates de la nullité de l'homme:

---

de la sphère (litt. roue) céleste, et, lorsque au milieu des jasmins le vin aura été bu, nous raserons jusqu'aux traces des soucis» (traduct. de Kazimirski, Dīvān no. 69,3).

[1] Nāṣir Ḫusrau: «Comment le ciel te prêtera-t-il de la fermeté, quand cette fermeté lui fait défaut à lui-même?»

چگونه کند بقرار آسمانت چو خود نیست ازاین قرار آسمانرا

Manṭiq et-ṭaïr (v. 147—148): «Qu'est-ce que la roue céleste, sinon [un être] confus dont le pied s'égare? Comment saurait-il ce qu'il y a derrière le voile, lui qui pendant tant d'années, sans tête ni fond, tourne impuissamment autour de cette porte?» — Comp. dans le *Šāhnāme* (ed. Mohl V, p. 262) la réponse de la roue à la plainte du poète.

[2] Nāṣir Ḫusrau: «A la gazelle tu cries: «ohé, ohé, fuis!» et au chien tu cries: «taïaut!» afin qu'il la poursuive» (cité dans le livre de M. E. G. Browne: A Year amongst the Persians p. 480).

Hayyam! Ton corps ressemble parfaitement à une tente le sultan [qui y demeure] est l'âme, et son séjour est la maison du néant.

Le *farraš* de la mort plie la tente pour [aller à] un nouveau séjour, — quand le sultan s'est levé[1]. (W. 82.)

Cette roue du ciel sous laquelle nous sommes en confusion, nous savons qu'elle ressemble à une lanterne de papier.

Le soleil est la chandelle, et le monde est la lanterne, et nous tournons comme les figures qui y sont peintes. (W. 310, Bd. 108.)

La même métaphore est employée W. 491.

Partout où il y a une rose ou un parterre de tulipes, ces fleurs sont produites par le sang rouge d'un prince[2].

Chaque pétale de violette qui pousse de la terre, est un grain de beauté qui a été sur la joue d'une belle femme[3].

(W. 104, Bd. 43.)

Avant toi et moi la nuit et le jour existaient[4], et le ciel tournait parce que c'était là son affaire.

---

[1] Selon von Kremer (Kulturgeschichte des Orients II, p. 411) 'Amr ibn 'Obeïd, qui vécut sous Valīd II et Yazīd III, aurait comparé la vie à un voyage à travers le désert, pendant lequel on dresse, à la station, un camp de tentes, que l'on quitte après un bref séjour. — Abu-l-'Atāhiyā dit (Dīvān ed. de Beyrouth, p. 105) que les hommes sont «une caravane qui trouvait un lieu de repos, et ils se reposaient pendant un court temps, et puis s'en allèrent». — Abu-l-'Ala (Rieu: De Abul-Alae vita et carminibus, p. 125): «L'homme est un voyageur à qui l'ombre de l'arbre suffit, de sorte qu'il n'a pas besoin de cordes et de mâts de tentes». — Comp. Hāfiz 644.

[2] Selon la légende, une fleur rouge, qui porte encore le nom de «sang de Siyāveš» *(ḫūn-i Siyāveš)* est sorti des gouttes de sang tombées du corps de Siyāveš assassiné (V. le *Šahnāme*, ed Vullers II, p. 664).

[3] Ibn Yamīn (Schlechta Wssehrd no. 101):

Denn manches Veilchen, das im Tal
Dem Schoß der Flur entblühte, Herz,
War einst ein Mal, das einst einmal
Auf holden Wangen glühte, Herz.

Ḫ'āǧa 'Alī Šihāb Taršīzī: «Il n'est pas étonnant si des roses poussent de la poussière: tant de corps de roses dorment dans la poussière». (Daulatšāh, ed. Browne p. 396.)

[4] خواجه پیش از من وتو لیل ونهاری بودست étaient les mots que la femme du poète Mağd-ed-dīn Hamgarī disait à son mari qui lui avait souhaité la mort (v. le *Tārīḫ-i guzīda*, JRAS. 1901, p. 19).

Prends garde! marche avec précaution sur la poussière, car la poussière a été la pupille de l'œil d'une belle femme. (W. 33.)

(Comp. le quatrain cité dans le *Firdaus-et-tawarīḫ* et dans le *Tarīḫ-i guzīda* [Browne, JRAS. 1900 p. 748].)

La transformation du limon humain en poterie est une image favorite[1].

Hier je vis un potier au bazar; il pétrissait à grands coups la terre fraîche.

Et la terre lui dit dans sa propre langue: «J'ai été [homme] comme toi, traite-moi bien». (W. 252, Bd. 89.)

Apporte une cruche de vin, afin que nous puissions la boire, avant qu'on fasse des cruches de notre limon. (W. 5.)

«C'est le doigt de Feridūn et la main de Kaïḫusrau que tu as mis sur la roue!» dit le poète au potier[2] (W. 437). — (Comp. W. 320, Bd. 111; W. 396; W. 407, Bd. 138; W. 468.)

Par une extension naturelle de cette image, les hommes mêmes sont qualifiés de poterie:

Ce potier qui a fait les jattes de nos têtes, a mis ses propres qualités dans sa poterie.

---

[1] Abū-l-ʿAlā (ZDMG. XXX, p. 48).

Et il n'arrive pas à la célébrité, celui qui retourne à l'état de matière du potier pour être transformé en objets utiles.

Peut-être sera-t-il fait de lui une fois un vase, et quiconque voudra pourra y manger et boire,

et il sera porté de pays en pays et ne le saura pas. Malheur à lui! il lui faut errer même après l'anéantissement.

Dans le jeu de mots employé ici (*faḫḫar* dans ses deux significations: «célébrité» et «potier»), nous avons peut-être l'origine de cette allégorie tant goutée par les orientaux.

[2] Ḥāfiẓ 199,4: «Prends la coupe avec vénération, car elle est composée des crânes de Ǧamšēd, de Bahman et de Qobād». — Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 101):

Und manch ein schlichter, irdner Topf,
Den Töpferhände malten, Herz,
War einst einmal ein edler Kopf,
Auf welchem Kronen strahlten, Herz!

Sur la table de l'existence il a placé une jatte renversée[1], et cette jatte renversée, il l'a remplie de tristesse[2]. (W. 229.)

L'homme est un néant au milieu du néant.

Ô ignorant! tu ne signifies rien dans les affaires du monde; la base [de ta vie] est le vent, c'est pourquoi tu n'es rien.

L'existence est limitée par deux néants qui sont les côtés, et toi, tu es un néant entre eux[3]. (W. 424.)

Toute la vie n'est qu'une illusion, qu'un «mirage [qui durera] jusqu'au jour du jugement dernier»[4]. (W. 242.)

De notre feu, comment y aurait-il de la fumée ici? et de notre capital, comment y aurait-il des intérêts?

A celui qui m'appelle un visiteur de taverne je dis: «au fond, comment y aurait-il une taverne ici?» (W. 13.)

Le savoir est chose vaine.

Ceux qui ont parcouru le monde, ceux qui, dans leurs désirs des choses mondaines, ont mesuré les deux mondes,

je n'ai pas appris qu'ils aient su jamais, quelle est notre situation. (W. 151.)

Ceux qui embrassaient le savoir et les humanités, et qui, par l'ensemble de leurs perfections, brillaient comme des flambeaux aux yeux de leurs camarades,

ne trouvèrent pas le chemin qui mène de cette nuit sombre: ils racontèrent un conte bleu et puis s'endormirent[5]. (W. 209.)

---

[1] C'est-à-dire: la sphère céleste.

[2] Dans le *Gulšan-i rāz* v. 240 sq., les cieux sont comparés à la roue du potier, et Dieu au potier même qui fait de terre et d'eau des vases de formes toutes différentes.

[3] *Manṭiq-eṭ-ṭair* v. 236: «Je suis un atome, perdu dans une ombre». — *Gulistān* (ed. Gladwin p. 301): «La vie est sous la sauvegarde d'un seul moment, et le monde est une existence entre deux néants». — Ḥafiẓ 350,2: «Le monde et les affaires du monde, tout cela est un rien dans un rien».

[4] Ǧamī: «La forme extérieure *(ṣūret)* du monde est un rêve confus». — (Wicherhauser 8,6.) — Selon Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 20) la vie est:

Ein Wassertrugbild, das auf Wüsten fällt,
Ein wüster Traum, der Schlafende betörte.

[5] Abū Saʿīd (Ethé no. 7):

Bien que mon cœur courût longtemps dans ce désert, il ne s'est avancé de l'épaisseur d'un cheveu en savoir, et ne s'est occupé que de fendre des cheveux en quatre.

Nous ne réussirons jamais à résoudre le grand problème de la vie.

Derrière le voile des secrets personne ne trouvera accès; de cette institution personne n'aura connaissance.

Notre seule demeure est dans le cœur de la terre sombre. Hélas, cette histoire n'est pas brève [à raconter][1]. (W. 47, Bd. 29.)

Ils s'en allèrent, et de ceux qui s'en allèrent, pas un seul n'est revenu te donner des nouvelles de ce qui est derrière le voile des secrets[2]. (W. 266.)

(Comp. W. 129; W. 152; W. 267, Bd. 97 etc.).

Même après la mort, nous ne devons pas espérer de voir plus clair.

Si le cœur savait à fond le secret de la vie [ici-bas], il saurait aussi après la mort les secrets de Dieu.

Mais comme à présent, étant en possession de toi-même, tu ne sais rien, que sauras-tu demain, quand tu auras quitté toi-même?[3] (W. 52.)

Nous ne pourrons parvenir qu'à cette vérité désolante que le monde va son train, éternellement, sans que nous y soyons pour rien. «Sache qu'aujourd'hui est comme hier, et

---

Quand mille soleils brilleraient dans mon cœur, enfin, il n'a pas su égaler en perfection un atome de la poussière du chemin.

(Dans la Chrestomathie persane de Schefer (II p. 253) ce quatrain est cité comme provenant d'Avicenne.) — Afḍal Kāšī: «Nous nous sommes creusés l'esprit, pendant toute la vie, nuit et jour: nous sommes arrivés la tête troublée, et nous nous en irons confus».

عمری شب و روز در تفکّر بودیم سر گشته بر آمدیم و حیران رفتیم

[1] La métaphore du voile *(parde)* qui cache le mystère divin, se trouve par exemple dans le *Manṭiq-et-ṭaïr* v. 147—48 (cité p. 118 note 1) et v. 178-79: «Toi qui te tiens caché derrière le voile, éloigne le voile à la fin, et ne laisse pas mon âme dans la torture». — Ḥāfiẓ 115,6: «Personne ne sait ce que fait derrière le voile des secrets celui qui a dessiné ce cercle céleste».

[2] Nāṣir Ḫusrau: «Pas un seul n'est revenu de ceux qui s'en allèrent; pas un seul ne s'est réveillé de ceux qui s'endormirent». (*Rūšanāīnāme* v. 486.)

[3] Cfr. p. 18 note 4.

que demain sera comme le premier jour[1].» (W. 115.) Aussi nous faut-il nous résigner à l'inévitable et prendre la vie et la mort en vrais stoïciens:

Ecoute-moi, ô le plus excellent des vieux amis! ne pense pas à ce ciel sans tête et sans fond[2].

Assieds-toi dans un coin de la plaine de l'abstinence et regarde le jeu de la roue[3]. (W. 367.)

Tantôt le vin de la vie est pur, tantôt il n'est que de la lie. Tantôt nous sommes revêtus d'habits de mendiants, tantôt de vêtements précieux.

Tout cela est sans importance aux yeux du sage, et ce fait est également sans importance, qu'il doit mourir[4]. (W. 189.)

Je vis un *rind* assis sur la terre sèche, [il ne se souciait] ni de l'infidélité ni de l'islam, ni du monde, ni de la religion,

ni de Dieu, ni de la vérité, ni de la loi, ni de la certitude: qui dans les deux mondes serait aussi hardi que lui? (W. 375.)

---

[1] Adib Ṣābir: «Le jour d'aujourd'hui est passé comme hier n'ayant pas tardé à venir; le jour de demain, qui viendra, passera comme avant-hier».

امروز چو دی برفت برنامد دیر فردا که بیاید برود همچو پریر

[2] Ḫāqānī donne (quatr. 163) la même épithète (بی سر وپوی) au ciel, et de même Luṭf-allah Nīšāpūrī (Daulatšah ed. Browne p. 318). Ḥafiẓ caractérise (508,5) les actions du ciel comme «sans tête ni pied» (بی سر وپا).

[3] Ǧamī: «Dans tout ce que j'ai saisi de ma main, je n'ai trouvé que des douleurs qui m'ont rongé le cœur: alors j'ai retiré ma main de tout, et j'ai trouvé le repos».

در غم چه زدم دست زغم فرسودم دست ازچه باز داشتم آسودم

[4] Anvarī:

Depuis le temps où je me suis lavé la main du désir charnel du monde de la poussière, le pan de ma robe est décrassé de la poussière du monde temporel.

L'espoir de l'éternité et la peur de l'anéantissement où sont ils devenus? Comme je suis mort au monde, pourquoi craindrais-je la mort?

تدست طمع بشستم از علم خاک از گرد زمانه دامنی دارم پاک
امید بقا بکی شد و بیم فنا چون من زجهان بمردم از مرگ چه باکم

Ici comme ailleurs les idées frisent le ṣūfisme[1].

L'idée de la métempsycose semble ressortir du quatrain suivant, si l'on suit la lecture de P.:

Ceux qui ornent le ciel pour un fragment de temps, viennent et s'en vont et viennent de nouveau avec le temps.

Dans le pan [de la robe] du ciel et dans la poche de la terre, il y a des créatures qui renaîtront, jusqu'à ce quelles meurent[2].

(P. 79, W. 215, Bd. 56.)

(Comp. W. 423.) — La même idée apparaît dans W. 442 qui semble en même temps exprimer le désir du nirvana:

Plût à Dieu qu'il y eut un reposoir, ou qu'enfin nous arrivions au bout de cette marche.

Plût à Dieu qu'après cent mille ans un nouvel espoir pousse comme de la verdure du cœur de la poussière!

D. Piété, résipiscence et morale.

Si toute autre chose est illusion, il reste pourtant une réalité: le principe régnant, la force qui met le monde en mouvement, que ce soit le destin méchant et tyrannique, ou l'intelligence universelle et divine. Le poète raille quelquefois, il est vrai, les choses saintes:

Bien que je vinsse avec humilité à la mosquée, Dieu sait que je n'y venais pas pour prier:

Un jour j'en dérobai le tapis de prie-Dieu, et quand il fut usé, j'y revins, et ainsi de suite. (W. 325, Bd. 115.)

---

[1] *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 3317—18:

Pas un instant il (celui qui erre dans la vallée de l'amour mystique) ne connaît la foi ni l'incrédulité, il ne connaît pas du tout le doute ni la certitude.

Le bien et le mal sont la même chose sur son chemin: quand l'amour arrive, ni l'un ni l'autre n'existent.

[2] M. Heron-Allen voit ici une comparaison entre les planètes et les hommes, ce qui me paraît aussi le plus probable. En ce cas la lecture de P. est plus compréhensible que celle des autres textes: «il y a des créatures qui vivront, tant que Dieu ne mourra pas». Malheureusement ce manuscrit-là est écrit avec trop peu de soin pour qu'on puisse s'y fier. — Comme nous avons déjà dit, les idées de la métempsycose se trouvent chez Naṣir Ḫusrau. Plus tard Ǧalāl-ed-dīn Rumī les a adoptées (v. Horn: Gesch. d. pers. Litteratur p. 163).

Mais une telle raillerie, qui touche au blasphème, est assez rare. Plus souvent Dieu est mentionné avec une révérence profonde, comme celui qui est omnipotent par suite de son omniscience:

Outre Dieu il n'y a pas de dominateur qui puisse commander, il n'y a pas d'être qui puisse se dérober à sa domination.

Toute chose qui est doit être, et une chose qui ne doit pas être n'est pas. (W. 124.)

«Un seul veille, les autres dorment». (W. 222, Bd. 48.)

Le *tauhīd* est présenté en des termes ṣūfiques dans ce quatrain-ci:

Mon cœur me dit: «Je désire la science inspirée, apprends-la-moi, si tu en es capable».

Je dis: «*Alif* suffit, ne dis plus rien; s'il y a quelqu'un dans la maison, cette seule lettre suffit[1].» (W. 109, Bd. 28.)

Une conception panthéiste se manifeste dans plusieurs quatrains:

Tantôt, te tenant caché, tu ne montres ta figure à personne, tantôt tu te manifestes dans les formes de l'existence et de l'espace.

Tu fais luire cet éclat pour toi-même: tu es l'œil qui voit et celui qui te voit toi-même[2]. (W. 475.)

La goutte dit en pleurant: «Nous sommes séparées de la mer.» La mer répondit en riant à la goutte: «Nous sommes le tout[3]:

vraiment il n'y a pas autre chose, nous sommes tous Dieu, et nous ne sommes séparées de lui que par un seul point.» (W. 410.)

(Comp. W. 359.)

Le poète vient à résipiscence:

---

[1] La lettre ا, qui a la valeur numérique d'1 est naturellement devenu le symbole du Dieu unique. Ainsi dit Hāfiẓ (416.8): «A la table de mon cœur il n'est écrit que l'*alif* de la forme de l'Ami». — Dans le *Manṭiq-et-ṭaïr*, le *tauhīd* est exprimé par exemple de cette façon (v. 116): «Marche dans l'unité et n'approche pas de la dualité, n'aie qu'un seul cœur, une seule *qibla* et un seul visage».

[2] Comp. Abū Sa'īd (Ethé no. 17, cité p. 67) et le *Gulšan-i rāz* v. 138: «Toi (homme), tu n'es que l'œil du reflet, il (Dieu) est la lumière de l'œil; de l'œil son œil voit son propre œil».

[3] Comp. le *Manṭiq-et-ṭaïr* v. 137: «Dans cette mer qui est l'immense océan, le monde est un atome et l'atome un monde».

Hélas! nous avons passé la vie dans la vanité; nos jouissances ont été illicites, et nous avons été souillés par des désirs sensuels.

La désobéissance envers les commendements a noirci ma figure, et combien de choses non-commandées n'avons-nous pas faites, hélas![1] (W. 418.)

Et, humblement, il fait *toba:*

Quand la pensée de mes péchés se présente à mon esprit, l'eau coule de ma figure à cause du feu de mon sein[2].

Mais c'est une loi que, quand l'esclave se repent, le maître lui pardonne avec indulgence[3]. (W. 146.)

(Comp. W. 384.)

Cependant, il est difficile de tenir ce qu'on a promis dans son repentir, et parfois le poète désespère tout à fait de son amendement moral.

Quand ma nature s'inclinait vers la prière et le jeûne, je me dis à moi-même que tous mes désirs seraient accomplis.

Hélas, cette ablution fut rompue par un coup de vent, et ce jeûne fut rendu nul par une demi-gorgée de vin[4]. (W. 180.)

---

[1] Comp. Sūzanī: «J'apporte, ô Seigneur, quatre choses qui ne se trouvent pas dans ton trésor: j'apporte le rien, la pauvreté, la faute et le péché». (*Tārīḫ-i guzīda*, JRAS. 1900, p. 755.)

[2] Pour l'antithèse poétique du feu du sein et de l'eau des yeux, comp. les citations d'après Firdausī et Mu'izzī p. 52. — De même Rūdagī dit (Ethé no. 38): «Nous sommes ceux qui avons fait notre lit dans l'auberge de la douleur, et nous sommes ceux qui avons le cœur plein de feu à cause de l'eau [qui coule] de nos deux yeux». — Et Bābā Ṭāhir (Huart no. 47): «Toujours mon cœur est plein de feu et mes yeux sont humides».

[3] *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 211: «Ô toi qui pardonnes mes péchés et acceptes mes excuses! j'ai été torturé de cent façons, pourquoi veux-tu donc me torturer encore plus?»

[4] Comp. Salmān Sāvağī: «Hier j'ai rompu la coupe par repentance, et aujourd'hui j'ai rompu la repentance par la coupe». (Schefer: Chrest. persane II, p. 256.) Dans un quatrain inédit des Rubā'iyāt de 'Omar Ḫayyām (Berl. I, no. 135) la même idée est traitée avec la même gaieté:

Hier ma repentance a sorti sa main de la manche et a rompu une coupe en pensant qu'il en était fini.

Aujourd'hui la coupe a serré la ceinture de la vengeance et a pris sa revanche en rompant ma repentance.

Donne-nous le vin, car maintenant le voile de notre pudeur est tellement déchiré qu'on ne pourrait le raccommoder.

(W. 165, Bd. 65.)

Chaque jour je dis: «Cette nuit je me repentirai, je me repentirai de la coupe remplie jusqu'au bord.

Maintenant que la saison de la rose est arrivée, donne-moi la dispense: au temps de la rose je me repens de mon repentir[1].»

(W. 425.)

Quelquefois l'auteur se fie à la grâce de Dieu:

Mon obéissance n'ajoute rien à ton pouvoir, et ma désobéissance passée ne lui porte pas préjudice:

Pardonne et ne punis pas, car je sais que tu es lent à punir et prompt à pardonner[2]. (W. 169.)

La taverne existe afin que nous puissions boire du vin. Le sang de deux mille repentances repose sur ma nuque.

Si je ne commettais pas de péchés, à quoi bon la grâce? La grâce dépend entièrement de nos péchés[3]. (W. 130.)

دی توبهٔ من زآستین برزد دست بشکست پیاله وینداشت که جست

امروز پیاله کمر کین دربست آمد بقصص توبه‌ام را بشکست

Sa'dī: «Ceux qui, au mois de Ramaḍān rompaient la harpe et la flûte, ont rompu la repentance en flairant l'odeur des roses».

کسان که در رمضان چنگ وفی شکستندی

نسیم گل چو شنیدند توبه بشکستند

Ḥāfiẓ 294,6: «Dans l'intention de me repentir, j'ai cent fois repoussé la coupe mais le sāqī n'a pas cessé de me lancer des regards amoureux».

[1] Ḥāfiẓ 357,1; «Dans la saison de la rose, j'ai eu honte de ma repentance du vin».

[2] 'Abd-allāh Anṣārī: «De nouveau, je suis plongé dans la douleur par suite de la peur de mes péchés: en me fiant à la grâce de Dieu, je retrouve la joie dans mon âme».

از ترس گنه خود شوم غمگین باز از رحمت او خاطر خود شد کنم

[3] Abū Nuvās (Divān, traduct. allemande de Kremer p. 135):

O Herr, sind meine Sünden groß:
Die Gnade dein, o Gott, ist größer.
Begnadigst du die Frommen nur,
Wen sollt' anrufen denn ein Böser?

Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 70):

... Ei: nur wo Schulden ist, kann Erbarmen sein,
Und kein Erbarmen braucht's, wo keine Sünden!

Comp. W. 46 [cité p. 33], W. 398 [cité p. 13—14 n. 1 fin], W. 53 et W. 102.) — Et il s'abandonne avec piété dans les mains de Dieu. Dieu nous a donné l'âme comme un prêt, nous la restituerons, quand l'heure de la restitution sera arrivée[1]. (W. 213, Bd. 59.)

Ô Dieu! sur la voie de ton service les grands et les petits sont égaux; dans les deux mondes le service à ta cour est préférable à tout[2].

Tu prends le malheur, et tu donnes le bonheur: ô Seigneur, prends et donne selon ta grâce! (W. 422.)

(Comp. W. 364 et W. 449.) — Un optimisme sincère ressort du quatrain suivant:

On dit qu'au jour de la résurrection il y aura des pourparlers, et que ce cher Amī sera sévère.

De ce qui est bon sans mélange il ne peut résulter que du bon; sois content, car à la fin tout ira bien. (W. 193.)

Par contre la foi en la grâce de Dieu est traitée avec une ironie amère ici:

Ne désespère pas, à cause de tes énormes péchés, [d'obtenir la grâce] du créateur, du Seigneur miséricordieux:

Ḥāfiẓ 292,5: Bois du vin au son de la harpe et ne bois pas la douleur; et si quelqu'un te dit: «Ne bois pas du vin!» réponds lui: «Il (Dieu) est celui qui pardonne!» — L'expression «le sang de la repentance» se trouve p. ex. chez Ǧāmī (Wicherhauser 13,7).

[1] La vie est souvent appelée un prêt *(ʿāriyat)*. Abū-l-ʿAtāhiya dit (ed. de Beyrouth p. 106):

Vraiment, le monde est pour les hommes une somme qui est mise dans leurs mains comme un prêt.

Mais sache et sois assuré qu'il faudra une fois restituer l'emprunt.

Abū-l-ʿAlā: «Vraiment, tous les dons ne sont que des prêts, et c'estune sottise de se montrer mécontent de la façon dont ils sont distribués». (ZDMG. XXX, p. 44.) — Nāṣir Ḫusrau: «Cette demeure qui nous est donnée comme un emprunt ne reste chez personne; chacun doit la secouer de sa robe». (*Saʿādatnāme* v. 249.) — Ḫāqānī (quatr. 227): «Est-ce que tu as un nom dans cette existence que tu as empruntée? Quand tu auras restitué le prêt, qui seras-tu alors?»

[2] Afḍal Kāšī: «Pardonne à ton esclave qui vient à toi pendant toute sa vie: il n'a de place qu'à ta cour».

بخشای برآن بنده که آمد همه عمر جز درگه تو جیبی ندارد جائی

Si tu meurs aujourd'hui comme un misérable ivrogne, demain Dieu pardonnera à tes os pourris. (W. 305.)

Nous trouvons aussi des quatrains qui prêchent la responsabilité, le contre-coup des conséquences de nos actions sur nous après la mort. Nous devons nous procurer des capitaux dans ce monde-ci, car dans l'autre nous n'aurons pas d'intérêts, si nous arrivons les mains vides. (W. 470.)

Le jour où tes qualités seront récompensées, tu seras qualifié selon la valeur de ton savoir[1].

Efforce-toi d'acquérir de bonnes qualités, car au jour de la récompense, ta résurrection aura lieu dans la forme de l'attribut[2]. (W. 228.)

De telles réflexions renferment le germe des nobles pensées morales que nous rencontrons çà et là.

Au dessus de la sphère, j'ai cherché, le premier jour, les tablettes et la plume [de la destinée], le paradis et l'enfer.

Ensuite le maître infaillible m'a dit: «Les tablettes et la plume, le paradis et l'enfer, tout cela est en toi-même». (W. 114, Bd. 15.)

Autant que tu peux, n'afflige personne; ne mets personne sur le feu de ton courroux.

Si tu es désireux du repos éternel, sois toujours affligé, mais n'afflige personne[3]. (W. 15, Bd. 4.)

Cent *kaʿbas* d'eau et de terre ne valent pas un cœur. Pourquoi vas-tu visiter le kaʿba? va trouver un cœur. (W. 18.)

---

[1] V. p. 80—81.

[2] Par opposition au suprême paradis, le paradis de l'essence (جنّة الذات) où les âmes sont absorbées par la divinité, les paradis inférieurs sont souvent embrassés sous le nom de «monde des similitudes» (عالم مثال), parce que chacun de ses habitants y prend une forme correspondante à ses attributs, c.-à-d. aux qualités qu'il possédait de son vivant (V. Browne: A Year amongst the Persians p. 141.)

[3] Nāṣir Ḫusrau: «Ne démolis pas par haine la maison de personne, car celui qui fait le mal souffrira le mal». (Saʿādatnāme v. 31.) — Ibn Yamīn (Schlechta-Wssehrd no. 95):

Willst du, mit dem Glück zur Seite,
Schreiten auf Verstandespfaden:
Nimmer tue und bereite
Was dem Nächsten könnte schaden.

(Comp. W. 440.) — Et les considérations morales aboutissent là où aboutissaient les considérations sceptiques et pessimistes: dans l'abstinence, dans l'ascétisme. Les lèvres couleur de rubis, la coupe de vin, les sons de la cymbale, de la harpe et de la flûte, tout cela n'est que de la «bourre». (W. 456.)

Ta convoitise ressemble parfaitement au chien domestique, auquel on ne demande que d'aboyer dans le vide.

Elle a les qualités du renard et donne le sommeil du lièvre; elle a la férocité du tigre, et elle est comme un loup perfide.

(W. 61.)

Nous avons vu que beaucoup des quatrains des Rubā'iyāt ont une teinte plus ou moins accusée de ṣūfisme. Il ne faut pas, il est vrai, se fier à l'extérieur: déjà au temps de 'Omar, la terminologie ṣūfique avait commencé à tyranniser la poésie. Cependant il y a des quatrains dont les idées mêmes s'accordent à celles du ṣūfisme, ce qui n'est pas étonnant, vu que bien des idées ṣūfiques présentent une affinité assez marquée avec celles de toutes les grandes écoles philosophiques du temps. Quantité de quatrains sont incontestablement mystiques, mais l'authenticité de ceux-ci est spécialement douteuse, parce qu'on a voulu à tout prix considérer 'Omar comme un ṣūfī. Néanmoins, si nous voyons dans les Rubā'iyāt l'expression de l'esprit persan, les poésies ṣūfiques constituent un complément nécessaire aux autres.

Le détachement du monde et de la morale bourgeoise: «Diminue ton appétit du monde, afin que tu puisses être content; romps les chaînes du bien et du mal au monde»[1]. (W. 191, Bd. 73.)

Si tu cherches Lui, arrache-toi de ta femme et de tes enfants[2], arrache-toi bravement de tes désirs et de tes chaînes.

---

[1] *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 686: «Chacun qui a joué sa vie, est délivré de son être; sur le chemin qui mène vers l'objet de son amour, il est affranchi du bien et du mal».

[2] 'Abd-allāh Anṣārī: «Celui qui te connaît, que fera-t-il de la vie? que fera-t-il d'enfants, d'une famille et d'un chez-lui?»

آنکس که ترا شناخت جانرا چه کند فرزند و عیال و خانرا چه کند

Tout ce qui existe n'est qu'une entrave sur ta route. Comment pourras-tu marcher les pieds liés? romps tes liens!

(W. 256, Bd. 86.)

Celui qui n'est pas connu et qui ne s'habille ni de vêtements précieux ni d'un froc de laine,

vole, d'un cœur joyeux, vers l'Empyrée comme un Sīmurġ et ne demeure pas comme un hibou dans un coin de la ruine du monde[1].

(W. 163.)

(Comp. W. 98.)

L'insignifiance des formes extérieures:

Le temple d'idole et le ka'ba sont des lieux d'adoration, le battement du *nāqūs*[2] est la symphonie de l'adoration.

La ceinture[3] et l'église, le chapelet et le crucifix, tout cela est en vérité le symbole de l'adoration[4]. (W. 34.)

Le savoir ésotérique:

Dans le monastère et dans le collège, dans l'église et dans la synagogue, on a peur de l'enfer et on cherche le paradis.

Celui qui connaît les secrets de Dieu, ne sème pas cette semence dans son cœur. (W. 49, Bd. 24.)

La «folie», l'extase, l'ivresse du savoir divin:

Plus je m'abandonne moi-même et deviens non-existant, plus j'existe. Plus je m'élève, plus je suis abaissé.

Le plus singulier de tout cela, c'est qu'au moment où je m'abstiens le plus du vin de l'existence, je suis le plus ivre.

(W. 351.)

---

[1] Le froc de laine est le symbole des ṣūfīs qui se perdent dans un formalisme creux (comp. le quatrain d'Abū Sa'īd cité p. 71). — Dans son *Manṭiq-eṭ-ṭaïr*, 'Aṭṭār a donné au Sīmurġ, oiseau fabuleux souvent mentionné dans les légendes de l'ancienne Perse, le rôle du roi que cherchent les oiseaux dans leur voyage pénible, c'est-à-dire de la divinité mystérieuse. Là aussi (v. 979 sqq.) le hibou est celui parmi les oiseaux qui ne veut pas quitter ses ruines, où il espère trouver des trésors cachés, pour accompagner ses camarades. — L'Empyrée, le neuvième ciel, est la demeure de la divinité.

[2] Espèce de crécelle ou de sonnettes en bois, dont se servaient les chrétiens au lieu de cloches.

[3] Par l'usage de la ceinture, les juifs, les chrétiens et les zarathustriens se distinguaient des musulmans.

[4] Ḥāfiẓ 51.4: «La maison de l'amour est partout. Qu'est-ce que la mosquée? qu'est-ce que le temple des adorateurs du feu?»

Va et choisis la déraison, si tu es raisonnable, afin que tu puisses prendre le vin des mains de ceux qui se sont enivrés du vin de l'éternité.

Si tu es irraisonnable, la déraison n'est pas ton affaire: tous les irraisonnables ne parviennent pas à la déraison[1]. (W. 467.)

Nous sommes amoureux, troublés d'esprit et ivres, aujourd'hui. Nous sommes des adorateurs du vin dans la rue des mages, aujourd'hui.

Complètement delivrés de notre propre existence, nous sommes constamment dans le miḥrab de l'*Alast*, aujourd'hui[2]. (W. 272.)

Si tu ne t'arraches pas la vie et ne bois pas du sang pendant cinquante ans, on ne te montre pas le chemin qui mène des mots à l'«état» (c.-à-d. à l'extase)[3]. (W. 302.)

L'anéantissement *(fanā)*:

Ò cœur! quand tu fus assis au banquet de la bien-aimée, tu t'étais arraché de toi-même, et [par là] tu t'étais uni à toi-même.

Quand tu bus une gorgée de la coupe de l'anéantissement, tu fus entièrement délivré de l'existence et de la non-existence. (W. 429.)

---

[1] Sa'dī: «Sa'dī, selon l'opinion des amants, les gens raisonnables sont insensés *(maǧnūn)* et Maǧnūn raisonnable».

سعدیا نزدیک رای عشقان خلق مجنون اند و مجنون عقل است

Šāhī: «Rends-nous ivres et inconscients des affaires du monde, afin que nous puissions te révéler le secret du monde». (Schefer: Chrest. pers. II. p. 265.)

[2] Le Coran s. VII, 171: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ, «Ne suis-je pas votre seigneur?» demande Dieu aux descendants d'Adam qui ne sont pas nés. — Comp. le *Bustān* de Sa'dī (ed. Graf p. 201): «Les débauchés de l'hermitage de l'*Alast* resteront enivrés par une seule gorgée de vin, jusqu'à ce que la trompette sonne». — Ḥāfiẓ mentionne le «vin de l'*Alast*» (151,5) et la «coupe de l'*Alast*» (225,8). — Le «jour de l'*Alast*» est mentionné dans le quatr. 92 du ms. Berl. I des Rubā'iyāt: «Il n'est pas convenable vivre sobrement dans ce monde-ci, car notre ivresse date du jour de l'*Alast*».

هشیار درین جهان نمی باید زیست
کین مستی ما هست از روز الاست

L'expression «la rue des mages» (کوئی مغان) est employée par Abū Sa'īd (Ethé no. 91). Cfr. p. 47.

[3] Comp. le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 3217: «Il te faut entrer au milieu du sang et quitter tout.

L'amour en Dieu:

Chacun dont le cœur est pénétré de la lumière de l'amour, n'importe s'il est un habitant de la mosquée, ou s'il est du peuple de l'église.

Chacun dont le nom est inscrit dans le carnet de l'amour[1], est délivré de l'enfer et affranchi du paradis. (W. 63.)

Le cœur est une lampe qui emprunte sa lumière à la joue de celui qui emporte les cœurs. C'est en mourant du chagrin [de l'absence] qu'on commence à vivre.

Il faut parler des qualités du flambeau avec un homme au cœur de papillon, car c'est une histoire qu'on se met à discuter avec ceux qui sont brûlés[2]. (W. 231.)

L'amour mondain n'a pas d'éclat, il est sans ardeur comme un feu à demi éteint.

Pour être un vrai amant, il faut qu'on soit pendant des mois et des années, jour et nuit, sans repos et sécurité, sans nourriture et sans sommeil[3]. (W. 182, Bd. 71.)

(Comp. W. 27, 36, 40, 171, 247, 400, 482.) — Il y a d'autres quatrains d'amour, où l'on pourrait se demander, s'il s'agit de l'amour mondain ou de l'amour mystique (v. par exemple W. 117, Bd. 10; W. 230; W. 212, Bd. 61). L'interprétation ṣūfique est, cependant, partout la plus probable.

---

[1] L'expression دفتر عشق se trouve p. ex. chez Abu Sa'īd (Ethé no. 37).

[2] La comparaison entre le cœur du mystique qui cherche Dieu, et le papillon qui est attiré par la lumière et brûlé, est très goûtée des ṣufis. V. p. ex. l'allégorie dans le *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 3958 sqq. et l'anecdote du *Bustān* (éd. Graf p. 224). — Bābā Ṭāhir: «Dans l'univers il n'y a pas un papillon comme moi, dans le monde il n'y a pas un insensé comme moi!» (Huart no. 28.) — Afḍal Kāsī: «Afḍal! ne sois pas orgueilleux de chaque pensée que tu as; ne tourne pas comme un papillon autour de chaque lumière».

افضل تو بپر خیال مغرور مشو پروانه صفت بگرد هر نور مشو

Ǧāmī: «Le flambeau étend sa langue de feu pour attirer l'amant, mais le papillon seul connaît cette langue brillante». (Wickerhauser 1,3.)

[3] *Manṭiq-eṭ-ṭaïr* v. 3508: «Si un amant peut dormir ailleurs que dans le linceul, je l'appellerai bien un amant, mais un amant de lui-même».

Voilà les éléments de cette œuvre remarquable qu'on appelle les Rubā'iyāt de 'Omar Ḥayyām, mélange curieux de pensées les plus hétérogènes, les plus contraires, renfermant le matérialisme le plus brutal et le spiritualisme le plus sublime, poésie tantôt légère, tantôt profonde, traitée quelquefois avec enjouement, mais le plus souvent avec une ironie amère ou un désespoir plus ou moins accentué. Ce qui contribue à rendre ce mélange plus confus, c'est que les quatrains ont été arrangés selon le hasard de la rime. Pourtant il ne faut pas aller jusqu'à prétendre, que toutes ces idées incongrues n'aient pu exister ensemble dans un même cerveau persan. N'avons-nous pas eu, nous autres nations européennes, qui nous vantons de penser logiquement, des poètes qui ont traité des idées presque aussi hétérogènes? Comment un tel phénomène ne serait-il pas possible chez ces Persans, doués de plus d'imagination que de logique? Dans la poésie de Naṣir Ḫusrau nous trouvons également une bonne part de ce déchirement, de ce débordement de sentiments momentanés, bien que, chez lui, ces sentiments soient contenus par une forte tendance. Au point de vue de la psychologie, je ne trouve pas impossible, que 'Omar Ḥayyām ait pu composer les Rubā'iyāt essentiellement telles qu'elles nous sont représentées dans les meilleurs textes. Mais, encore une fois, même les meilleurs textes sont fortement altérés; à quel point c'est ce que nous ne savons pas. Nous n'avons pas de moyens pour décider, si tel ou tel quatrain est composé par lui-même ou non.

Mais la valeur de l'œuvre reste, indépendamment de l'auteur. Dans les Rubā'iyāt, les courants d'esprit qui ont traversé, durant les siècles, le monde persan, se rencontrent et se réfractent. Les Rubā'iyāt sont une encyclopédie poétique de la vie intellectuelle des Persans, et à ce point de vue, elles sont incontestablement une des œuvres les plus remarquables qu'a produites la littérature persane.

Appendice I.

Concordance des principales éditions et de quelques manuscrits des Rubā'iyāt de 'Omar Ḫayyām.

Cette concordance consiste en trois tables comparatives, dont la première a pour base le ms. Bodleïen (éd. de Heron-Allen), la deuxième les éditions de Whinfield et de Nicolas, qui ont, essentiellement, le même ordre des quatrains, et la troisième celles de Lucknow, de Bombay et de Stamboul.

Valeur des abbréviations:

Bd. = ms. Bodleïen.
P. = ms. de Paris (Suppl. Pers. 823).
Berl. I. = ms. de Berlin (ms. Persan 35).
Berl. II. = ms. de Berlin (ms. Persan 674).
L. I. = éd. de Lucknow 1883.
L. II. = éd. de Lucknow 1894.
B. = éd. de Bombay 1890.
St. = éd. de Stamboul 1901.
N. = éd. de Nicolas.
W. = éd. de Whinfield.

Le Bodleïan MS. (édition de Heron-Allen).

Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.	N.	W.
1	4	—	—	420	423	419	418	229	268
2	—	—	100	424	427	423	422	222	262
3	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	—	—	—	—	—	—	—	—	15
5	219	9	4	5	5	4	4	8	7
6	316	5	—	22	22	20	20	11	10
7	241	25	—	29	29	27	27	19	22
8	70	102	—	65	65	62	61	75	77
9	108	67	22	81	81	77	76	28	32
10	193	162	49	215	216	213	212	—	117
11	—	41	—	133	133	130	129	24	28
12	124	133	—	41	41	38	38	26	30
13	194	—	—	—	—	—	—	—	116
14	66	111	—	64	64	61	60	—	115
15	114	45	—	59	59	56	56	—	114
16	—	—	—	—	—	—	—	—	113
17	126	121	—	193	193	190	189	—	112
18	201	160	—	213	214	211	210	—	111
19	95	82	13	—	—	—	—	38	42
20	162	33	—	84	84	80	79	22	26
21	—	63	—	94	94	90	89	—	110
22	205	74	29	74	74	70	69	81	83
23	204	—	19	82	82	78	77	43	46
24	21	105	35	181	181	178	177	46	49
25	328	85	32	96	96	92	91	82	84
26	—	120	43	192	192	189	188	85	87
27	228	131	38	200	200	197	196	48	51
28	—	—	—	—	—	—	—	—	109
29	63	70	—	61	61	58	57	44	47
30	155	—	—	49	49	46	46	51	54
31	25	123	—	—	—	—	—	31	35
32	—	—	—	—	—	—	—	—	—
33	148	130	—	199	199	196	195	90	92
34	323	78	—	95	95	91	90	—	108
35	284	116	39	188	188	185	184	—	107

Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.	N.	W.
36	—	—	—	97	97	93	92	—	106
37	—	—	—	124	—	—	—	—	—
38	261	117	40	189	189	186	185	93	95
39	—	—	—	58	58	55	55	—	105
40	—	153	45	89	89	85	84	92	94
41	45	80	30	80	80	76	78	95	96
42	149	161	48	214	215	212	211	98	99
43	—	66	—	110	110	106	105	—	104
44	165	—	—	83	83	79	78	—	103
45	—	—	—	—	—	—	—	—	—
46	183	—	—	227	228	225	224	—	135
47	51	195	—	228	229	226	225	105	134
48	214	—	—	286	287	283	282	—	222
49	127	197	—	263	264	260	259	—	217
50	—	—	—	261	262	—	—	—	216
51	55	232	—	231	232	229	228	157	176
52	—	—	—	370	371	367	366	112	—
53	310	—	—	295	296	292	291	122	149
54	—	—	—	—	—	—	—	—	—
55	—	—	—	—	—	—	—	—	—
56	79	—	—	243	244	241	240	—	215
57	298	—	—	312	313	309	308	—	236
58	141	—	—	269	270	266	265	—	214
59	112	—	—	252	253	250	249	—	213
60	223	236	63	244	245	242	241	106	136
61	—	—	—	—	—	—	—	—	212
62	311	226	89	349	350	346	345	463	208
63	—	—	—	—	—	—	—	—	235
64	—	—	—	339	340	336	335	151	172
65	—	—	—	311	312	308	307	142	165
66	—	—	—	—	—	—	—	—	—
67	230	—	—	290	291	287	286	153	174
68	336	—	—	276	277	273	272	156	175
69	212	—	64	307	308	304	303	109	139
70	—	—	—	—	—	—	—	—	—
71	119	—	—	293	294	290	289	164	182
72	—	—	—	—	—	—	—	175	190
73	—	—	—	255	256	253	252	176	191
74	—	—	—	—	—	—	—	—	211
75	324	—	—	—	—	—	—	182	197
76	189	—	—	—	—	—	—	—	—
77	283	—	—	304	305	301	300	179	194

Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.	N.	W.
78	282	—	—	242	243	240	239	180	195
79	281	—	—	292	293	289	288	—	—
80	157	—	—	271	272	268	267	186	201
81	231	—	—	366	367	363	362	188	203
82	152	—	—	270	271	267	266	—	210
83	—	—	—	—	—	—	—	—	234
84	226	—	—	289	290	286	285	192	205
85	332	—	—	309	310	306	305	194	—
86	20	—	—	411	414	410	409	—	256
87	—	—	—	400	403	399	398	203	—
88	—	—	—	—	—	—	—	—	—
89	100	—	—	408	411	407	406	211	252
90	266	—	107	468	472	468	467	196	—
91	—	—	—	407	410	406	405	200	244
92	—	—	—	—	—	—	—	—	—
93	—	—	92	647	653	645	644	381	—
94	31	—	—	439	443	439	438	231	270
95	59	—	—	427	430	426	425	216	257
96	264	224	—	435	439	435	434	224	—
97	262	—	99	422	425	421	420	228	267
98	—	—	—	—	—	—	—	—	—
99	346	—	101	432	435	431	430	230	269
100	99	—	—	442	446	442	441	—	274
101	154, 172	—	—	464	468	464	463	240	280
102	202	—	110	450	454	450	449	242	282
103	102	—	115	466	470	466	465	243	283
104	248	—	—	—	—	—	—	—	—
105	26	—	—	465	469	465	464	249	288
106	—	—	—	469	473	469	468	250	291
107	—	—	—	484	489	485	484	—	304
108	40	—	—	499	505	501	500	267	310
109	—	—	—	497	503	499	498	282	322
110	—	—	—	—	—	—	—	—	—
111	118	—	139	548	554	547	546	277	320
112	—	—	—	531	537	532	531	284	324
113	147	—	—	508	514	509	508	287	327
114	234	—	—	516	522	517	516	289	329
115	340	—	148	526	532	527	526	285	325
116	227	—	132	533	539	534	533	290	330
117	—	—	—	—	—	—	—	—	—
118	—	—	—	565	571	564	563	294	332
119	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.	N.	W.
120	265	—	—	517	523	518	517	300	336
121	—	—	—	538	544	538	537	—	353
122	58	—	—	612	618	610	609	322	365
123	—	—	157	611	617	609	608	327	368
124	53	—	155	599	605	598	597	—	387
125	—	—	—	—	—	—	—	—	—
126	186	—	—	617	623	615	614	—	386
127	330	—	154	602	608	601	600	342	381
128	—	—	151	582	588	581	580	344	382
129	47	—	—	628	634	626	625	348	390
130	36	—	—	618	624	616	615	351	393
131	296	—	169	664	670	662	661	359	426
132	300	—	—	648	654	646	645	364	409
133	—	—	—	666	672	664	663	358	404
134	34	—	—	651	657	649	648	363	408
135	—	—	—	665	671	663	662	370	414
136	207	—	—	—	—	—	—	366	411
137	218	—	—	637	643	635	634	367	412
138	236	—	—	641	647	639	638	362	407
139	246	—	—	644	650	642	641	382	—
140	260	—	172	680	687	678	677	384	428
141	—	—	181	696	703	693	692	388	—
142	101, 339	—	—	721	728	—	—	—	492
143	209	—	189	726	733	721	720	383	427
144	—	—	—	703	710	700	699	397	439
145	111	—	—	700	707	697	696	394	436
146	106	—	182	699	706	696	695	404	446
147	263	—	—	—	—	—	—	—	—
148	—	—	—	—	—	—	—	390	432
149	—	—	—	—	—	—	—	413	452
150	—	—	—	722	729	717	716	—	500
151	—	—	184	706	713	702	701	420	459
152	—	—	—	695	702	—	—	—	489
153	334	—	—	686, 732	693, 739	684	683	427	464
154	—	—	—	—	—	—	—	—	—
155	229	—	—	690	697	688	687	448	479
156	—	—	—	687	694	685	684	447	478
157	88	—	—	725	732	720	719	—	490
158	190	—	—	—	—	—	—	—	218
	312	159	—	—	—	—	—	—	—

Editions de Whinfield et de Nicolas.

W.	N.	B.J.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
1	1	—	—	3	1	1	1	1	1
2	3	—	—	16	—	24	24	22	22
3	4	—	—	14	—	—	—	—	—
4	5	—	—	17	—	18	18	16	16
5	6	—	—	12	6	12	12	11	11
6	7	—	299	13	7	13	13	12	12
7	8	5	219	9	4	5	5	4	4
8	9	—	275	—	—	19	19	17	17
9	10	—	143	—	—	—	—	—	—
10	11	6	316	5	—	22	22	20	20
11	12	—	—	4	2	2	2	2	2
12	13	—	38	—	—	16	16	15	15
13	—	—	—	11	5	11	11	10	10
14	—	—	—	—	—	7	7	6	6
15	—	4	—	—	—	—	—	—	—
16	—	—	—	—	—	6	6	5	5
17	14	—	—	24	12	28	28	26	26
18	15	—	—	23	11	36	36	33	33
19	16	—	—	29	—	27	27	25	25
20	17	—	—	—	—	34	34	31	31
21	18	—	—	—	—	35	35	32	32
22	19	7	241	25	—	29	29	27	27
23	—	—	162	27	—	31	31	29	29
24	20	—	—	31	—	131	131	127	126
25	21	—	37	32	—	42	42	39	39
26	22	20	162	33	—	84	84	80	79
27	23	—	—	39	—	132	132	128	127
28	24	11	—	41	—	133	133	130	129
29	25	—	134	57	17	98	98	94	93
30	26	12	124	133	—	41	41	38	38
31	27	—	—	91	—	87	87	83	82
32	28	9	108	67	22	81	81	77	76
33	29	—	—	68	23	114	114	111	110
34	30	—	—	56	—	124	124	121	120
35	31	31	25	123	—	—	—	—	—

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
36	32	—	—	128	—	197	197	194	193
37	33	—	—	132	—	99	99	95	94
38	34	—	—	138	—	210	211	208	207
39	35	—	—	188	—	224	225	222	221
40	36	—	—	187	52	222	223	220	219
41	37	—	222	44	—	52	52	49	49
42	38	19	95	82	13	—	—	—	—
43	39	—	—	112	—	196	196	193	192
44	40	—	—	52	—	136	136	133	132
45	41	—	—	55	—	—	—	—	—
46	43	23	204	—	19	82	82	78	77
47	44	29	63	70	—	61	61	58	57
48	45	—	—	88	—	178	178	175	174
49	46	24	21	105	35	181	181	178	177
50	47	—	—	94	—	185	185	182	181
51	48	27	228	131	38	200	200	197	196
52	49	—	85	36	14	78	78	74	73
53	50	—	—	58	—	70	70	66	65
54	51	30	155	—	—	49	49	46	46
55	52	—	—	38	15	46	46	43	43
56	53	—	—	50	—	56	56	53	53
57	54	—	—	48	—	63	63	60	59
58	55	—	—	35	—	47	47	44	44
59	56	—	—	37	—	48	48	45	45
60	57	—	158	40	—	109	109	105	104
61	58	—	—	186	—	221	222	219	218
62	59	—	64	60	53	62	62	59	58
63	60	—	73	59	20	44	44	41	41
64	61	—	297	72	54	122	122	119	118
65	62	—	239	—	—	67	67	—	—
66	63	—	286	73	28	92	92	88	87
67	64	—	329	75	—	158	158	155	154
68	65	—	210	81	—	51	51	48	48
69	66	—	—	113	—	—	—	—	—
70	67	—	120	144	—	203	203	200	199
71	68	—	—	147	—	—	—	—	—
72	69	—	48, 140	137	—	209	210	207	206
73	70	—	305	119	42	191	191	188	187
74	71	—	—	106	36	182	182	179	178
75	73	—	—	—	—	179	179	176	175
76	74	—	—	190	51	223	224	221	220
77	75	8	70	102	—	65	65	62	61

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
78	76	—	146, 174	—	—	—	—	—	—
79	77	—	—	108	37	184	184	181	180
80	78	—	—	125	—	—	—	—	—
81	79	—	—	140	—	—	—	—	—
82	80	—	—	157	—	100	100	96	95
83	81	22	205	74	29	74	74	70	69
84	82	25	328	85	32	96	96	92	91
85	83	—	—	—	—	—	—	—	—
86	84	—	—	118	41	190	190	187	186
87	85	26	—	120	43	192	192	189	188
88	86	—	—	96	—	—	—	—	—
89	87	—	—	103	34	180	180	177	176
90	88	—	—	146	—	159	159	156	155
91	89	—	91	—	24	79	79	75	74
92	90	33	148	130	—	199	199	196	195
93	91	—	23	163	50	216	217	214	213
94	92	40	—	153	45	89	89	85	84
95	93	38	261	117	40	189	189	186	185
96	95	41	45	80	30	80	80	76	75
97	96	—	—	101	—	—	—	—	—
98	97	—	—	156	—	218	219	216	215
99	98	42	149	161	48	214	215	212	211
100	99	—	18	122	44	194	194	191	190
101	100	—	254	—	55	76	76	72	71
102	101	—	1	183	74	—	205	202	201
103	—	44	165	—	—	83	83	79	78
104	—	43	—	66	—	110	110	106	105
105	—	39	—	—	—	58	58	55	55
106	—	36	—	—	—	97	97	93	92
107	—	35	284	116	39	188	188	185	184
108	—	34	323	78	—	95	95	91	90
109	—	28	—	—	—	—	—	—	—
110	—	21	—	63	—	94	94	90	89
111	—	18	201	160	—	213	214	211	210
112	—	17	126	121	—	193	193	190	189
113	—	16	—	—	—	—	—	—	—
114	—	15	114	45	—	59	59	56	56
115	—	14	66	111	—	64	64	61	60
116	—	13	194	—	—	—	—	—	—
117	—	10	193	162	49	215	216	213	212
118	—	—	—	136	—	208	209	206	205
119	—	—	220	129	—	198	198	195	194

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
120	—	—	—	—	—	160	160	157	156
121	—	—	—	53	—	144	144	141	140
122	—	—	—	—	—	142	142	139	138
123	—	—	—	—	—	138	138	135	134
124	—	—	—	43	—	135	135	132	131
125	—	—	—	—	—	120	120	117	116
126	—	—	94	87	—	103	103	99	98
127	—	—	—	—	—	88	88	84	83
128	—	—	—	191	—	55	55	52	52
129	—	—	—	51	—	57	57	54	54
130	—	—	—	83	31	108	108	104	103
131	—	—	—	—	259	—	—	—	—
132	102	—	277	—	—	—	—	—	—
133	103	—	—	—	—	229	230	227	226
134	105	47	51	195	—	228	229	226	225
135	—	46	183	—	—	227	228	225	224
136	106	60	223	236	63	244	245	242	241
137	107	—	135	—	—	233	234	231	230
138	108	—	—	—	—	—	—	—	—
139	109	69	212	—	64	307	308	304	303
140	110	—	—	—	65	285	286	282	281
141	111	—	—	—	—	—	—	—	—
142	113	—	—	—	—	264	265	261	260
143	114	—	—	—	—	390	392	388	387
144	116	—	—	—	—	248	249	246	245
145	117	—	—	—	77	323	324	320	319
146	118	—	—	—	75	—	—	—	—
147	120	—	—	—	—	—	—	—	—
148	121	—	309	—	—	294	295	291	290
149	122	53	310	—	—	295	296	292	291
150	123	—	—	—	—	—	—	—	—
151	124	—	62	—	—	353	354	350	349
152	125	—	75	—	—	—	—	—	—
153	126	—	67	—	—	—	—	—	—
154	127	—	46	—	—	251	252	249	248
155	128	—	—	—	—	331	332	328	327
156	130	—	341	—	—	—	—	—	—
157	131	—	—	—	—	337	338	334	333
158	132	—	115	228	—	267	268	264	263
159	134	—	—	—	—	343	344	340	339
160	136	—	—	—	67	277	278	274	273
161	137	—	—	—	—	—	—	—	—

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
162	138	—	50	—	—	—	—	—	—
163	140	—	71	—	—	361	362	358	357
164	141	—	—	231	—	230	231	228	227
165	142	65	—	—	—	311	312	308	307
166	143	—	139	—	—	319	320	316	315
167	145	—	87	—	—	256	257	254	253
168	146	—	168	—	—	272	273	269	268
169	148	—	24	—	—	237	238	235	234
170	149	—	313	—	—	235	236	233	232
171	150	—	123	—	66	338	339	335	334
172	151	64	—	—	—	339	340	336	335
173	152	—	—	—	—	377	378	374	373
174	153	67	230	—	—	290	291	287	286
175	156	68	336	—	—	276	277	273	272
176	157	51	55	232	—	231	232	229	228
177	158	—	—	—	60	249	250	247	246
178	159	—	—	—	—	358	359	355	354
179	161	—	52	—	—	259	260	257	256
180	162	—	343	—	81	365	366	362	361
181	163	—	287	—	—	348	349	345	344
182	164	71	119	—	—	293	294	290	289
183	165	—	237	—	—	291	292	288	287
184	167	—	—	—	90	278	279	275	274
185	168	—	196, 322	—	68	284	285	281	280
186	170	—	292	—	—	379	380	376	375
187	171	—	—	—	—	—	—	—	—
188	172	—	347	—	72	351	352	348	347
189	174	—	—	—	—	—	—	—	—
190	175	72	—	—	—	—	—	—	—
191	176	73	—	—	—	255	256	253	252
192	177	—	—	—	88	344	345	341	340
193	178	—	197	—	—	315	316	312	311
194	179	77	283	—	—	304	305	301	300
195	180	78	282	—	—	242	243	240	239
196	181	—	288	—	82	—	—	—	—
197	182	75	324	—	—	—	—	—	—
198	183	—	—	—	—	332	333	329	328
199	184	—	—	—	—	265	266	262	261
200	185	—	—	—	—	281	282	278	277
201	186	80	157	—	—	271	272	268	267
202	187	—	—	—	97	—	—	—	—
203	188	81	231	—	—	366	367	363	362

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
204	190	—	—	—	—	—	—	—	—
205	192	84	226	—	—	289	290	286	285
206	193	—	—	—	—	320	321	317	316
207	462*	—	—	—	—	345	346	342	341
208	463*	62	311	226	89	349	350	346	345
209	464*	—	86	—	61	260	261	258	257
210	—	82	152	—	—	270	271	267	266
211	—	74	—	—	—	—	—	—	—
212	—	61	—	—	—	—	—	—	—
213	—	59	112	—	—	252	253	250	249
214	—	58	141	—	—	269	270	266	265
215	—	56	79	—	—	243	244	241	240
216	—	50	—	—	—	261	262	—	—
217	—	49	127	197	—	263	264	260	259
218	—	158	190	—	—	—	—	—	—
219	—	—	—	—	84	380	381	377	376
220	—	—	—	—	—	378	379	375	374
221	—	—	—	—	—	354	355	351	350
222	—	48	214	—	—	286	287	283	282
223	—	—	—	—	—	340	341	337	336
224	—	—	—	—	—	336	337	333	332
225	—	—	—	—	—	305	306	302	301
226	—	—	267	—	—	324	325	321	320
227	—	—	—	—	—	302	303	299	298
228	—	—	60	—	—	275	276	272	271
229	—	—	110	—	—	268	269	265	264
230	—	—	125	—	—	253	254	251	250
231	—	—	—	—	—	241	242	239	238
232	—	—	57	—	78	239	240	237	236
233	—	—	—	235	62	234	235	232	231
234	—	83	—	—	—	—	—	—	—
235	—	63	—	—	—	—	—	—	—
236	—	57	298	—	—	312	313	309	308
237	—	—	—	237	—	245	246	243	242
238	—	—	—	—	—	363	364	360	359
239	129*	—	326	—	—	398	401	397	396
240	195	—	56	—	—	396	398	394	393
241	197	—	—	—	—	397	400	396	395
242	198	—	—	—	—	409	412	408	407
243	199	—	144	—	—	417	420	416	415
244	200	91	—	—	—	407	410	406	405
245	201	—	—	—	—	—	—	—	—

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
246	202	—	—	—	94	—	—	—	—
247	204	—	—	—	—	—	—	—	—
248	206	—	—	—	—	393	395	391	390
249	207	—	—	—	—	394	396	392	391
250	208	—	—	—	—	415	418	414	413
251	210	—	—	—	—	—	—	—	—
252	211	89	100	—	—	408	411	407	406
253	215	—	325	—	95	395	397	393	392
254	—	—	—	—	—	—	—	—	—
255	—	—	—	—	—	416	419	415	414
256	—	86	20	—	—	411	414	410	409
257	216	95	59	—	—	427	430	426	425
258	217	—	121	—	—	421	424	420	419
259	219	—	—	—	—	423	426	422	421
260	220	—	—	—	—	443	447	443	442
261	221	—	—	—	—	—	—	—	—
262	222	2	—	—	100	424	427	423	422
263	223	—	7	—	—	436	440	436	435
264	225	—	30	—	—	426	429	425	424
265	226	—	317	—	—	438	442	438	437
266	227	—	—	—	102	441	445	441	440
267	228	97	262	—	99	422	425	421	420
268	229	1	4	—	—	420	423	419	418
269	230	99	346	—	101	432	435	431	430
270	231	94	31	—	—	439	443	439	438
271	232	—	32	—	—	444	448	444	443
272	233	—	—	—	103	431	434	430	429
273	234	—	142	—	—	434	437	433	432
274	—	100	99	—	—	442	446	442	441
275	—	—	—	—	—	425	428	424	423
276	236	—	—	—	—	445	449	445	444
277	237	—	131	—	—	449	453	449	448
278	238	—	151	—	106	447	451	447	446
279	—	—	—	—	—	446	450	446	445
280	240	101	154, 172	—	—	464	468	464	463
281	241	—	—	—	—	451	455	451	450
282	242	102	202	—	110	450	454	450	449
283	243	103	102	—	115	466	470	466	465
284	244	—	278	—	113	458	462	458	457
285	246	—	—	—	—	460	464	460	459
286	247	—	—	—	112	457	461	457	456
287	248	—	—	—	—	—	—	—	—

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
288	249	105	26	—	—	465	469	465	464
289	245*	—	184	—	—	463	467	463	462
290	—	—	—	—	—	452	456	452	451
291	250	106	—	—	—	469	473	469	468
292	251	—	—	—	—	475	479	475	474
293	253	—	—	—	—	39	39, 482	36, 478	36, 477
294	254	—	—	—	—	474	478	474	473
295	255	—	—	—	117	471	475	471	470
296	—	—	—	—	—	477	481	477	476
297	256	—	294	—	—	480	485	481	480
298	257	—	307	—	118	483	488	484	483
299	259	—	—	—	—	—	494	490	489
300	260	—	—	—	—	—	—	—	—
301	261	—	—	—	120	485	490	486	485
302	—	—	—	—	—	487	492	488	487
303	—	—	—	—	—	486	491	487	486
304	—	107	—	—	—	484	489	485	484
305	262	—	6	—	123	492	498	494	493
306	263	—	43	—	—	513	519	514	513
307	264	—	—	—	129	520	526	521	520
308	265	—	—	—	—	566	572	565	564
309	266	—	—	—	—	568	574	567	566
310	267	108	40	—	—	499	505	501	500
311	268	—	22	—	—	496	502	498	497
312	269	—	122	—	—	540	546	540	539
313	270	—	—	—	136	—	—	—	—
314	271	—	—	—	—	—	—	—	—
315	272	—	—	—	122	502	508	503	502
316	273	—	—	—	138	547	553	546	545
317	274	—	29	—	—	—	—	—	—
318	275	—	9	—	142	553	559	552	551
319	276	—	—	—	134	556	562	555	554
320	277	111	118	—	139	548	554	547	546
321	278	—	—	—	140	549	555	548	547
322	282	109	—	—	—	497	503	499	498
323	283	—	28	—	—	498	504	500	499
324	284	112	—	—	—	531	537	532	531
325	285	115	340	—	148	526	532	527	526
326	286	—	269	—	121	518	524	519	518
327	287	113	147	—	—	508	514	509	508
328	288	—	—	—	—	529	535	530	529
329	289	114	234	—	—	516	522	517	516

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
330	290	116	227	—	132	533	539	534	533
331	291	—	180	—	131	528	534	529	528
332	294	118	—	—	—	565	571	564	563
333	296	—	5	—	—	493	499	495	494
334	297	—	301	—	144	557	563	556	555
335	298	—	211	—	124	504	510	505	504
336	300	120	265	—	—	517	523	518	517
337	301	—	—	—	130	522	528	523	522
338	302	—	—	—	—	560	566	559	558
339	303	—	280	—	—	525	531	526	525
340	304	—	83	—	—	506	512	507	506
341	305	—	276	—	—	519	525	520	519
342	306	—	342	—	—	527	533	528	527
343	310	—	156	—	—	509	515	510	509
344	312	—	14	—	—	543	549	542	541
345	313	—	—	—	133	545	551	544	543
346	314	—	—	—	—	569	575	568	567
347	315	—	302	—	—	521	527	522	521
348	316	—	—	—	—	—	—	—	—
349	317	—	—	—	—	—	—	—	—
350	—	—	—	—	—	574	580	573	572
351	—	—	—	—	—	564	570	563	562
352	—	—	—	—	—	562	568	561	560
353	—	121	—	—	—	538	544	538	537
354	—	—	—	—	—	532	538	533	532
355	—	—	—	—	—	523	529	524	523
356	—	—	—	—	—	511	517	512	511
357	—	—	16	—	—	491	497	493	492
358	308*	—	—	—	—	573	579	572	571
359	—	—	17	—	—	503	509	504	503
360	460*	—	255	—	128	515	521	516	515
361	318	—	93	—	—	586	592	585	584
362	319	—	—	—	—	598	604	597	596
363	320	—	—	—	—	600	606	599	598
364	321	—	—	—	156	606	612	605	604
365	322	122	58	—	—	612	618	610	609
366	325	—	159, 178	—	—	579	585	578	577
367	326	—	173	—	—	589	595	588	587
368	327	123	—	—	157	611	617	609	608
369	328	—	—	—	—	576	582	575	574
370	329	—	—	—	—	597	603	596	595
371	330	—	—	—	—	592	598	591	590

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
372	331	—	—	—	—	—	—	—	—
373	333	—	—	—	—	—	—	—	—
374	335	—	—	—	—	590	596	589	588
375	336	—	—	—	—	—	—	—	—
376	337	—	65	—	—	585	591	584	583
377	338	—	349	—	—	595	601	594	593
378	339	—	270	—	—	587	593	586	585
379	340	—	98	—	153	588	594	587	586
380	341	—	192	—	—	584	590	583	582
381	342	127	330	—	154	602	608	601	600
382	344	128	—	—	151	582	588	581	580
383	345	—	232	—	149	580	586	579	578
384	346	—	11	—	150	581	587	580	579
385	347	—	—	—	—	607	613	—	—
386	—	126	186	—	—	617	623	615	614
387	—	124	53	—	155	599	605	598	597
388	—	—	—	—	—	596	602	595	594
389	—	—	33	—	159	575	581	574	573
390	348	129	47	—	—	628	634	626	625
391	349	—	90	—	—	631	637	629	628
392	350	—	—	—	—	621	627	619	618
393	351	130	36	—	—	618	624	616	615
394	352	—	—	—	163	620	626	618	617
395	353	—	12	—	164	626	632	624	623
396	354	—	—	—	—	619	625	617	616
397	355	—	—	—	(160)	629	635	627	626
398	356	—	10	—	162	633	639	631	630
399	357	—	321	—	161	622	628	620	619
400	—	—	—	—	—	635	641	633	632
401	—	—	167	—	—	627	633	625	624
402	—	—	—	—	—	624	630	622	621
403	—	—	—	—	—	632	638	630	629
404	358	133	—	—	—	666	672	664	663
405	360	—	—	—	—	639	645	637	636
406	361	—	—	—	—	669	676	—	—
407	362	138	236	—	—	641	647	639	638
408	363	134	34	—	—	651	657	649	348
409	364	132	300	—	—	648	654	646	645
410	365	—	—	—	—	—	—	—	—
411	366	136	207	—	—	—	—	—	—
412	367	137	218	—	—	637	643	635	634
413	368	—	—	—	—	—	674	666	665

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
414	370	135	—	—	—	665	671	663	662
415	372	—	—	—	—	660	666	658	657
416	373	—	35	—	—	659	665	657	656
417	374	—	—	—	—	657	663	655	654
418	375	—	69	—	—	640	646	638	637
419	377	—	279	—	—	—	—	—	—
420	379	—	—	—	—	667	673	665	664
421	380	—	19	—	—	646	652	644	643
422	—	—	—	—	—	668	675	667	666
423	—	—	—	—	—	662	668	660	659
424	—	—	169	—	—	650	656	648	649
425	—	—	—	—	—	649	655	647	646
426	359*	131	296	—	169	664	670	662	661
427	383	143	209	—	189	726	733	721	720
428	384	140	260	—	178	680	687	678	677
429	386	—	—	—	—	697	704	694	693
430	387	—	303	—	—	688	695	686	685
431	389	—	—	—	—	—	—	—	—
432	390	148	—	—	—	—	—	—	—
433	391	—	3	—	—	692	699	690	689
434	392	—	—	—	—	—	—	—	—
435	393	—	41	—	—	694	701	692	691
436	394	145	111	—	—	700	707	697	696
437	395	—	105	—	185	704	711	—	—
438	396	—	187	—	—	—	—	—	—
439	397	144	—	—	—	703	710	700	699
440	398	—	—	—	—	—	—	—	—
441	399	—	—	—	—	754	761	747	746
442	400	—	—	—	—	761	768	754	753
443	401	—	113	—	—	755	762	748	747
444	402	—	242	—	—	737	745	731	730
445	403	—	—	—	—	—	770	756	755
446	404	146	106	—	182	699	706	696	695
447	407	—	—	—	—	—	—	—	—
448	408	—	206	—	—	712	719	708	707
449	409	—	—	—	188	719	726	715	714
450	410	—	344	—	192	736	744	730	729
451	411	—	—	—	—	753	760	746	745
452	413	149	—	—	—	—	—	—	—
453	414	—	—	—	—	—	—	—	—
454	415	—	249	—	—	683	690	681	680
455	416	—	150	—	—	738	746	732	731

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
456	417	—	—	—	—	748	755	741	740
457	418	—	—	—	—	758	765	751	750
458	419	—	—	—	—	—	—	—	—
459	420	151	—	—	184	706	713	702	701
460	423	—	170	—	—	—	—	—	—
461	424	—	—	—	—	—	—	—	
462	425	—	—	—	—	723	730	718	717
463	426	—	—	—	195	760	767	753	752
464	427	153	334	—	—	686, 732	693, 739	684	683
465	430	—	—	—	—	—	—	—	—
466	431	—	103	—	—	691	698	689	688
467	432	—	182	—	—	720	727	716	715
468	433	—	213	—	180	—	—	—	—
469	434	—	161	—	—	710	717	706	705
470	435	—	—	—	—	749	756	742	741
471	436	—	2	—	—	693	700	691	690
472	439	—	238	—	191	733	741	727	726
473	441	—	—	—	—	702	709	699	698
474	442	—	345	—	—	—	—	—	—
475	443	—	—	—	194	698	705	695	694
476	444	—	—	—	—	739	747	733	732
477	446	—	—	—	—	759	766	752	751
478	447	156	—	—	—	687	694	685	684
479	448	155	229	—	—	690	697	688	687
480	449	—	153	—	—	—	—	—	—
481	452	—	251	—	—	—	—	—	—
482	453	—	—	—	—	—	—	—	—
483	454	—	—	—	176	678	685	676	675
484	455	—	216	—	—	—	—	—	—
485	456	—	335	—	—	729	736	723	722
486	457	—	—	—	—	—	—	—	—
487	458	—	8	—	187	724	731	719	718
488	459	—	—	1	—	762	769	755	754
489	—	152	—	—	—	695	702	—	—
490	—	157	88	—	—	725	732	720	719
491	—	—	—	—	—	—	—	—	—
492	—	142	101, 339	—	—	721	728	—	—
493	—	—	—	—	—	714	721	710	709
494	—	—	—	—	—	711	718	707	706
495	—	—	—	—	—	709	716	705	704
496	—	—	—	—	—	701	708	698	697
497	—	—	—	—	—	750	757	743	742

W.	N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
498	—	—	—	—	—	730	737	724	723
499	—	—	—	—	—	728	735	722	721
500	—	150	—	—	—	722	729	717	716
	2	—	—	15	8	23	23	21	21
	42	—	42	142	—	201	201	198	197
	72	—	—	86	33	134	134	131	130
	94	—	—	148	—	206	207	204	203
	104	—	—	194	57	226	227	224	223
	112	52	—	—	—	370	371	367	366
	115	—	—	—	86	389	391	387	386
	119	—	104	—	—	—	—	—	—
	133	—	—	—	87	342	343	339	338
	135	—	—	—	—	279	280	276	275
	139	—	—	—	—	385	386	382	381
	144	—	—	—	—	—	—	—	—
	147	—	—	—	—	280	281	277	276
	154	—	—	—	—	—	—	—	—
	155	—	—	—	—	—	—	—	—
	160	—	—	—	—	391	393	389	388
	166	—	—	—	91	334	335	331	330
	169	—	—	—	69	296	297	293	292
	173	—	—	—	73	352	353	349	348
	189	—	—	—	—	—	—	—	—
	191	—	—	—	—	—	390	386	385
	194	85	332	—	—	309	310	306	305
	196	90	266	—	107	468	472	468	467
	203	87	—	—	—	400	403	399	398
	205	—	—	—	96	404	407	403	402
	209	—	—	—	—	—	—	—	—
	212	—	233	—	—	413	416	412	411
	213	—	—	—	—	—	—	—	—
	214	—	224	—	93	399	402	398	397
	218	—	—	—	—	—	438	434	433
	224	96	264	224	—	435	439	435	434
	235	—	289	—	—	428	431	427	426
	239	—	—	—	—	453	457	453	452
	252	—	203	—	116	470	474	470	469
	258	—	—	—	—	478	483	479	478
	279	—	—	—	—	530	536	531	530
	280	—	244	—	—	510	516	511	510
	281	—	—	—	—	490	496	492	491
	292	—	—	—	127	514	520	515	514

N.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	L. I.	L. II.	B.	St.
293	—	129	—	—	541	547	—	—
295	—	—	—	—	—	—	—	—
299	—	245	—	126	512	518	513	512
307	—	—	—	141	552	558	551	550
309	—	—	—	—	—	—	—	—
311	—	—	—	146	561	567	560	559
323	—	—	—	158	614	620	612	611
324	—	—	—	—	593	599	592	591
332	—	—	—	—	609	615	607	606
334	—	116	—	—	613	619	611	610
343	—	—	—	—	594	600	593	592
369	—	—	—	—	—	—	—	—
371	—	—	—	—	638	644	636	635
376	—	—	—	—	—	—	—	—
378	—	—	—	166	643	649	641	640
381	93	—	—	92	647	653	645	644
382	139	246	—	—	644	650	642	641
385	—	—	—	—	735	743	729	728
388	141	—	—	181	696	703	693	692
405	—	—	—	175	677	684	675	674
406	—	—	—	—	—	—	—	—
412	—	208	—	—	713	720	709	708
421	—	—	—	—	747	754	740	739
422	—	235	—	—	727	734	—	—
428	—	—	—	—	—	—	—	—
429	—	—	—	—	—	—	—	—
437	—	—	—	—	—	—	—	—
438	—	—	—	—	675	682	673	672
440	—	—	—	—	717	724	713	712
445	—	250	—	—	—	—	—	—
450	—	—	—	—	—	—	—	—
451	—	—	—	—	746	753	739	738
461	—	—	—	—	220	221	218	217

J'ai mis un astérisque *) là où l'ordre des quatrains de *N.* diffère de celui de *W.* Les quatrains qui se trouvent dans *N.* et non dans *W.* ont été recueillis à la fin de la table.

Éditions de Lucknow, Bombay et Stamboul.

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
1	1	1	1	—	—	3	1	1	1
2	2	2	2	—	—	4	2	12	11
3	3	—	—	—	—	—	—	—	—
4	4	3	3	—	—	—	—	—	—
5	5	4	4	5	219	9	4	8	7
6	6	5	5	—	—	—	—	—	16
7	7	6	6	—	—	—	—	—	14
8	8	7	7	—	—	—	—	—	—
9	9	8	8	—	—	—	—	—	—
10	10	9	9	—	—	—	—	—	—
11	11	10	10	—	—	11	5	—	13
12	12	11	11	—	—	12	6	6	5
13	13	12	12	—	299	13	7	7	6
14	14	13	13	—	272	—	3	—	—
15	15	14	14	—	—	—	9	—	—
16	16	15	15	—	38	—	—	13	12
17	17	—	—	—	143	—	—	10	9
18	18	16	16	—	—	17	—	5	4
19	19	17	17	—	275	—	—	9	8
20	20	18	18	—	—	—	—	—	—
21	21	19	19	—	—	—	—	—	—
22	22	20	20	6	316	5	—	11	10
23	23	21	21	—	—	—	8	2	—
24	24	22	22	—	—	16	—	3	2
25	25	23	23	—	—	—	—	—	—
26	26	24	24	—	—	—	—	—	—
27	27	25	25	—	—	29	—	16	19
28	28	26	26	—	—	24	12	14	17
29	29	27	27	7	241	25	—	19	22
30	30	28	28	—	—	27	—	—	—
31	31	29	29	—	162	—	—	—	23
32	32	30	30	—	—	—	—	—	—
33	33	37*	37*	—	—	—	—	—	—
34	34	31	31	—	—	—	—	—	—
35	35	32	32	—	—	—	—	—	—

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
36	36	33	33	—	—	—	—	—	—
37	37	34	34	45	—	—	—	—	—
38	38	35	35	—	—	—	—	—	
39	39	36	36	—	—	—	—	253	293
40	40	—	—	19	95	82	13	38	42
41	41	38	38	12	124	133	—	—	30
42	42	39	39	—	37	32	—	—	25
43	43	40	40	—	—	—	—	—	—
44	44	41	41	—	73	59	20	60	63
45	45	42	42	—	—	—	—	—	—
46	46	43	43	—	—	38	15	52	55
47	47	44	44	—	—	35	—	55	58
48	48	45	45	—	—	37	—	56	59
49	49	46	46	30	155	—	—	51	54
50	50	47	47	—	—	—	—	—	—
51	51	48	48	—	210	81	—	65	68
52	52	49	49	—	222	44	—	37	41
53	53	50	50	—	—	—	—	—	—
54	54	51	51	—	—	—	—	—	—
55	55	52	52	—	—	191	—	—	128
56	56	53	53	—	—	50	—	53	56
57	57	54	54	—	—	51	—	—	129
58	58	55	55	39	—	—	—	—	105
59	59	56	56	15	114	45	—	—	114
60	60	57	—	—	—	—	—	—	—
61	61	58	57	29	63	70	—	44	47
62	62	59	58	—	64	60	53	59	62
63	63	60	59	—	—	48	—	54	57
64	64	61	60	14	66	111	—	—	115
65	65	62	61	8	70	102	—	75	77
66	66	63	62	—	—	—	—	—	—
67	67	—	—	—	—	239	—	62	65
68	68	64	63[1]	—	—	—	—	—	—
69	69	65	64[1]	—	—	—	—	—	—
70	70	66	65	—	—	58	—	50	53
71	71	67	66	—	—	—	18	—	—
72	72	68	67	—	—	—	—	—	—
73	73	69	68	—	—	—	—	—	—
74	74	70	69	22	205	74	29	81	83
75	75	71	70	—	—	—	—	—	—

[1] Les lignes de ces deux quatrains sont entremêlées.

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
76	76	72	71	—	254	—	55	100	101
77	77	73	72	—	—	—	—	—	—
78	78	74	73	—	85	36	14	49	52
79	79	75	74	—	91	—	24	89	91
80	80	76	75	41	45	80	30	95	96
81	81	77	76	9	108	67	22	28	32
82	82	78	77	23	204	—	19	43	46
83	83	79	78	44	165	—	—	—	103
84	84	80	79	20	162	33	—	22	26
85	85	81	80	—	—	—	—	—	—
86	86	82	81	—	—	—	—	—	—
87	87	83	82	—	—	91	—	27	31
88	88	84	83	—	—	—	—	—	127
89	89	85	84	40	—	153	45	92	94
90	90	86	85	—	—	—	—	—	—
91	91	87	86	—	—	—	—	—	—
92	92	88	87	—	286	73	28	63	66
93	93	89	88	—	—	—	—	—	—
94	94	90	89	21	—	63	—	—	110
95	95	91	90	34	323	78	—	—	108
96	96	92	91	25	328	85	—	82	84
97	97	93	92	36	—	—	—	—	106
98	98	94	93	—	134	57	17	25	29
99	99	95	94	—	—	132	—	33	37
100	100	96	95	—	—	157	—	80	82
101	101	97	96	—	—	—	—	—	—
102	102	98	97	—	—	—	—	—	—
103	103	99	98	—	94	87	—	—	126
104	104	100	99	—	—	—	27	—	—
105	105	101	100	—	—	—	47	—	—
106	106	102	101	—	—	—	—	—	—
107	107	103	102	—	—	—	—	—	—
108	108	104	103	—	—	83	31	—	130
109	109	105	104	—	158	40	—	57	60
110	110	106	105	43	—	66	21	—	104
111	111	107	106	—	—	—	—	—	—
112	112	108	107	—	—	—	—	—	—
113	113	110	109	—	—	—	—	—	—
114	114	111	110	—	—	68	23	29	33
115	115	112	111	—	—	—	—	—	—
116	116	113	112	—	—	—	—	—	—
117	117	114	113	—	—	—	—	—	—

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
118	118	115	114	—	—	—	—	—	—
119	119	116	115	—	—	—	—	—	—
120	120	117	116	—	—	—	—	—	125
121	121	118	117	—	—	—	—	—	—
122	122	119	118	—	297	72	54	61	64
123	123	120	119	—	—	—	—	—	—
124	124	121	120	—	—	56	—	30	34
125	125	122	121	—	—	—	—	—	—
126	126	123	122	—	—	—	—	—	—
127	127	124	123	—	—	—	—	—	—
128	128	125	124	—	—	—	—	—	—
129	129	126	125	—	—	—	—	—	—
130	130	129*	128*	—	—	—	—	—	—
131	131	127	126	—	—	31	—	20	24
132	132	128	127	—	—	39	—	23	27
133	133	130	129	11	—	—	—	24	28
134	134	131	130	—	—	86	33	72	—
135	135	132	131	—	—	43	—	—	124
136	136	133	132	—	—	52	—	40	44
137	137	134	133	—	—	—	—	—	—
138	138	135	134	—	—	—	—	—	123
139	139	136	135	—	—	—	—	—	—
140	140	137	136	—	—	—	—	—	—
141	141	138	137	—	—	—	—	—	—
142	142	139	138	—	—	—	—	—	122
143	143	140	139	—	—	—	—	—	—
144	144	141	140	—	—	53	—	—	121
145	145	142	141	—	—	—	—	—	—
146	146	143	142	—	—	—	—	—	—
147	147	144	143	—	—	—	—	—	—
148	148	145	144	—	—	—	—	—	—
149	149	146	145	—	—	—	26	—	—
150	150	147	146	—	—	—	—	—	—
151	151	148	147	—	—	—	—	—	—
152	152	149	148	—	—	—	—	—	—
153	153	150	149	—	—	—	—	—	—
154	154	151	150	—	—	—	—	—	—
155	155	152	151	—	—	—	—	—	—
156	156	153	152	—	—	—	—	—	—
157	157	154	153	—	—	—	—	—	—
158	158	155	154	—	329	75	—	64	67
159	159	156	155	—	—	146	—	88	90

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
160	160	157	156	—	—	—	—	—	120
161	161	158	157	—	—	—	—	—	—
162	162	159	158	—	—	—	—	—	—
163	163	160	159	—	—	—	—	—	—
164	164	161	160	—	—	—	—	—	—
165	165	162	161	—	—	—	—	—	—
166	166	163	162	—	—	—	—	—	—
167	167	164	163	—	—	—	—	—	—
168	168	165	164	—	—	—	—	—	—
169	169	166	165	—	—	—	—	—	—
170	170	167	166	—	—	—	—	—	—
171	171	168	167	—	—	—	—	—	—
172	172	169	168	—	—	—	—	—	—
173	173	170	169	—	—	—	—	—	—
174	174	171	170	—	—	—	—	—	—
175	175	172	171	—	—	—	—	—	—
176	176	173	172	—	—	—	—	—	—
177	177	174	173	—	—	—	—	—	—
178	178	175	174	—	—	88	—	45	48
179	179	176	175	—	—	—	—	73	75
180	180	177	176	—	—	103	34	87	89
181	181	178	177	24	21	105	35	46	49
182	182	179	178	—	—	106	36	71	74
183	183	180	179	—	—	—	—	—	—
184	184	181	180	—	—	108	37	77	79
185	185	182	181	—	—	94	—	47	50
186	186	183	182	—	—	—	—	—	—
187	187	184	183	—	—	—	—	—	—
188	188	185	184	35	284	116	39	—	107
189	189	186	185	38	261	117	40	93	95
190	190	187	186	—	—	118	41	84	86
191	191	188	187	—	305	119	42	70	73
192	192	189	188	26	—	120	43	85	87
193	193	190	189	17	126	121	—	—	112
194	194	191	190	—	18	122	44	99	100
195	195	192	191	31	25	123	—	31	35
196	196	193	192	—	—	112	—	39	43
197	197	194	193	—	—	128	—	32	36
198	198	195	194	—	220	129	—	—	119
199	199	196	195	33	148	130	—	90	92
200	200	197	196	27	228	131	38	48	51
201	201	198	197	—	42	142	—	42	—

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
202	202	199	198	—	—	—	—	—	—
203	203	200	199	—	120	144	—	67	70
204	204	201	200	—	—	—	—	—	—
205	—	202	201	—	1	183	74	101	102
206	205	203	202	—	—	—	—		—
207	206	204	203	—	—	148	—	94	—
208	207	205	204	—	—	—		—	—
209	208	206	205	—	—	136	—	—	118
210	209	207	206	—	48, 140	137	—	69	72
211	210	208	207	—	—	138	—	34	38
212	211	209	208	—	—	—	—	—	—
213	212	210	209	—	—	—	46	—	—
214	213	211	210	18	201	160	—	—	111
215	214	212	211	42	149	161	48	98	99
216	215	213	212	10	193	162	49	—	117
217	216	214	213	—	23	163	50	91	93
218	217	215	214	—	—	—	—	—	—
219	218	216	215	—	—	156	—	97	98
220	219	217	216	—	—	—	—	—	—
221	220	218	217	—	—	—	—	461*	—
222	221	219	218	—	—	186	—	58	61
223	222	220	219	—	—	187	52	36	40
224	223	221	220	—	—	190	51	74	76
225	224	222	221	—	—	188	—	35	39
226	225	223	222	—	—	—	56	—	—
227	226	224	223	—	—	194	57	104	—
228	227	225	224	46	183	—	—	—	135
229	228	226	225	47	51	195	—	105	134
230	229	227	226	—	—	—	—	103	133
231	230	228	227	—	—	231	—	141	164
232	231	229	228	51	55	232	—	157	176
233	232	230	229	—	—	—	—	—	—
234	233	231	230	—	135	—	—	107	137
235	234	232	231	—	—	235	62	—	233
236	235	233	232	—	313	—	—	149	170
237	236	234	233	—	—	—	—	—	—
238	237	235	234	—	24	—	—	148	169
239	238	236	235	—	—	—	—	—	—
240	239	237	236	—	57	—	78	—	232
241	240	238	237	—	—	—	—	—	—
242	241	239	238	—	—	—	—	—	231
243	242	240	239	78	282	—	—	180	195

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
244	243	241	240	56	79	—	—	—	215
245	244	242	241	60	223	236	63	106	136
246	245	243	242	—	—	237	—	—	237
247	246	244	243	—	—	—	—	—	—
248	247	245	244	—	—	—	—	—	—
249	248	246	245	—	—	—	—	116	144
250	249	247	246	—	—	—	60	158	177
251	250	248	247	—	—	—	—	—	—
252	251	249	248	—	46	—	—	127	154
253	252	250	249	59	112	—	—	—	213
254	253	251	250	—	125	—	—	—	230
255	254	252	251	—	—	—	59	—	—
256	255	253	252	73	—	—	—	176	191
257	256	254	253	—	87	—	—	145	167
258	257	255	254	—	—	—	—	—	—
259	258	256	255	—	—	—	—	—	—
260	259	257	256	—	52	—	—	161	179
261	260	258	257	—	86	—	61	164	209
262	261	—	—	50	—	—	—	—	216
263	262	259	258	—	—	—	—	—	—
264	263	260	259	49	127	197	—	—	217
265	264	261	260	—	—	—	—	113	142
266	265	262	261	—	—	—	—	184	199
267	266	263	262	—	—	—	—	—	—
268	267	264	263	—	115	228	—	132	158
269	268	265	264	—	110	—	—	—	229
270	269	266	265	58	141	—	—	—	214
271	270	267	266	82	152	—	—	—	210
272	271	268	267	80	157	—	—	186	201
273	272	269	268	—	168	—	—	146	168
274	273	270	269	—	—	—	—	—	—
275	274	271	270	—	—	—	—	—	—
276	275	272	271	—	60	—	—	—	228
277	276	273	272	68	336	—	—	156	175
278	277	274	273	—	—	—	67	136	160
279	278	275	274	—	—	—	90	167	184
280	279	276	275	—	—	—	—	135	—
281	280	277	276	—	—	—	—	147	—
282	281	278	277	—	—	—	—	185	200
283	282	279	278	—	—	—	—	—	—
284	283	280	279	—	—	—	—	—	—
285	284	281	280	—	196, 322	—	68	168	185

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
286	285	282	281	—	—	—	65	110	140
287	286	283	282	48	214	—	—	—	222
288	287	284	283	—	—	—	—	—	—
289	288	285	284	—	—	—	—	—	—
290	289	286	285	84	226	—	—	192	205
291	290	287	286	67	230	—	—	153	174
292	291	288	287	—	237	—	—	165	183
293	292	289	288	79	—	—	—	—	—
294	293	290	289	71	119	—	—	164	182
295	294	291	290	—	309	—	—	121	148
296	295	292	291	53	310	—	—	122	149
297	296	293	292	—	—	—	69	169	—
298	297	294	293	—	—	—	—	—	—
299	298	295	294	—	—	—	70	—	—
300	299	296	295	—	—	—	—	—	—
301	300	297	296	—	—	—	71	—	—
302	301	298	297	—	—	—	—	—	—
303	302	299	298	—	—	—	—	—	227
304	303	300	299	—	—	—	—	—	—
305	304	301	300	77	283	—	—	179	194
306	305	302	301	—	—	—	—	—	225
307	306	303	302	—	—	—	—	—	—
308	307	304	303	69	212	—	64	109	139
309	308	305	304	—	—	—	75	118	146
310	309	306	305	85	332	—	—	194	—
311	310	307	306	—	—	—	—	—	—
312	311	308	307	65	—	—	—	142	165
313	312	309	308	57	298	—	—	—	236
314	313	310	309	—	—	—	—	—	—
315	314	311	310	76	—	—	—	—	—
316	315	312	311	—	197	—	—	178	193
317	316	313	312	—	—	—	—	—	—
318	317	314	313	—	—	—	76	—	—
319	318	315	314	—	—	—	—	—	—
320	319	316	315	—	139	—	—	143	166
321	320	317	316	—	—	—	—	193	206
322	321	318	317	—	—	—	—	—	—
323	322	319	318	—	—	—	—	—	—
324	323	320	319	—	—	—	77	117	145
325	324	321	320	—	267	—	—	—	226
326	325	322	321	—	—	—	—	120	147
327	326	323	322	—	—	—	—	—	—

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
328	327	324	323	—	—	—	—	—	—
329	328	325	324	—	—	—	79	—	—
330	329	326	325	—	—	—	—	—	—
331	330	327	326	—	—	—	—	—	—
332	331	328	327	—	—	—	—	128	155
333	332	329	328	—	—	—	—	183	198
334	333	330	329	—	—	—	80	—	—
335	334	331	330	—	—	—	91	166	—
336	335	332	331	—	—	—	—	—	—
337	336	333	332	—	—	—	—	—	224
338	337	334	333	—	—	—	—	131	157
339	338	335	334	—	123	—	66	150	171
340	339	336	335	64	—	—	—	151	172
341	340	337	336	—	—	—	—	—	223
342	341	338	337	—	—	—	—	—	—
343	342	339	338	—	—	—	87	133	—
344	343	340	339	—	—	—	—	134	159
345	344	341	340	—	—	—	88	177	192
346	345	342	341	—	—	—	—	462	207
347	346	343	342	—	—	—	—	—	—
348	347	344	343	—	—	—	—	—	—
349	348	345	344	—	287	—	—	163	181
350	349	346	345	62	311	226	89	463	208
351	350	347	346	—	—	—	—	—	—
352	351	348	347	—	347	—	72	172	188
353	352	349	348	—	—	—	73	173	—
354	353	350	349	—	62	—	—	124	151
355	354	351	350	—	—	—	—	—	221
356	355	352	351	75	324	—	—	182	197
357	356	353	352	72	—	—	—	175	190
358	357	354	353	—	—	—	83	—	—
359	358	355	354	—	—	—	—	159	178
360	359	356	355	—	—	—	—	—	—
361	360	357	356	—	—	—	—	—	—
362	361	358	357	—	71	—	—	140	163
363	362	359	358	—	75	—	—	125	152
364	363	360	359	—	—	—	—	—	238
365	364	361	360	—	—	—	—	—	—
366	365	362	361	—	343	—	81	162	180
367	366	363	362	81	231	—	—	188	203
368	367	364	363	—	—	—	—	—	—
369	368	365	364	—	—	—	—	—	—

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
370	369	366	365	—	—	—	—	—	—
371	370	367	366	52	—	—	—	112	—
372	371	368	367	—	—	—	—	—	—
373	372	369	368	—	—	—	—	—	—
374	373	370	369	—	—	—	—	—	—
375	374	371	370	—	—	—	—	—	—
376	375	372	371	—	—	—	—	—	—
377	376	373	372	—	—	—	—	—	—
378	377	374	373	—	—	—	—	152	173
379	378	375	374	—	—	—	—	—	220
380	379	376	375	—	292	—	—	170	186
381	380	377	376	—	—	—	84	—	219
382	381	378	377	—	—	—	—	—	—
383	382	379	378	—	—	—	—	—	—
384	383	380	379	—	—	—	—	—	—
385	384	381	380	—	—	—	—	—	—
386	385	382	381	—	—	—	—	139	—
387	386	383	382	—	—	—	—	—	—
388	387	384	383	—	—	—	—	—	—
389	388	385	384	—	—	—	85	—	—
390	—	386	385	—	—	—	—	191	—
391	389	387	386	—	—	—	86	115	—
392	390	388	387	—	—	—	—	114	143
393	391	389	388	—	—	—	—	160	—
394	392	390	389	—	—	—	—	—	—
395	393	391	390	—	—	—	—	206	248
396	394	392	391	—	—	—	—	207	249
397	395	393	392	—	325	—	95	215	253
398	396	394	393	—	56	—	—	195	240
399	—	395	394	—	—	—	—	—	—
400	397	396	395	—	—	—	—	197	241
401	398	397	396	—	326	—	—	129	239
402	399	398	397	—	—	—	93	214	—
403	400	399	398	87	—	—	—	203	—
404	401	400	399	—	—	—	—	—	—
405	402	401	400	—	—	—	—	—	—
406	403	402	401	—	—	—	—	—	—
407	404	403	402	—	—	—	96	205	—
408	405	404	403	—	—	—	—	—	—
409	406	405	404	—	—	—	—	—	—
410	407	406	405	91	—	—	—	200	244
411	408	407	406	89	100	—	—	211	252

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
412	409	408	407	—	—	—	—	198	242
413	410	409	408	—	—	—	—	—	—
414	411	410	409	86	20	—	—	—	256
415	412	411	410	—	—	—	—	—	—
416	413	412	411	—	—	—	—	212	—
417	414	413	412	—	—	—	—	—	—
418	415	414	413	—	—	—	—	208	250
419	416	415	414	—	—	—	—	—	255
420	417	416	415	—	144	—	—	199	243
421	418	417	416	—	—	—	—	—	—
422	419	418	417	—	—	—	—	—	—
423	420	419	418	1	4	—	—	229	268
424	421	420	419	—	121	—	—	217	258
425	422	421	420	97	262	—	99	228	267
426	423	422	421	—	—	—	—	219	259
427	424	423	422	2	—	—	100	222	262
428	425	424	423	—	—	—	—	—	275
429	426	425	424	—	30	—	—	225	264
430	427	426	425	95	59	—	—	216	257
431	428	427	426	—	—	—	—	235	—
432	429	428	427	—	—	—	—	—	—
433	430	429	428	—	—	—	—	—	—
434	431	430	429	—	—	—	103	233	272
435	432	431	430	99	346	—	101	230	269
436	433	432	431	—	—	—	—	—	—
437	434	433	432	—	142	—	—	234	273
438	—	434	433	—	—	—	—	218	—
439	435	435	434	—	—	—	—	224	—
440	436	436	435	—	7	—	—	223	263
441	437	437	436	—	—	—	—	—	—
442	438	438	437	—	317	—	—	226	265
443	439	439	438	94	31	—	—	231	270
444	440	440	439	—	—	—	—	—	—
445	441	441	440	—	—	—	—	227	266
446	442	442	441	100	99	—	—	—	274
447	443	443	442	—	—	—	—	220	260
448	444	444	443	—	32	—	—	232	271
449	445	445	444	—	—	—	—	236	276
450	446	446	445	—	—	—	—	—	279
451	447	447	446	—	151	—	—	238	278
452	448	448	447	—	—	—	—	—	—
453	449	449	448	—	131	—	—	237	277

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
454	450	450	449	102	202	—	110	242	282
455	451	451	450	—	—	—	—	241	281
456	452	452	451	—	—	—	—	—	290
457	453	453	452	—	—	—	—	239	—
458	454	454	453	—	—	—	108	—	—
459	455	455	454	—	—	—	109	—	—
460	456	456	455	—	—	—	—	—	—
461	457	457	456	—	—	—	112	247	286
462	458	458	457	—	278	—	113	244	284
463	459	459	458	—	—	—	—	—	—
464	460	460	459	—	—	—	—	246	285
465	461	461	460	—	—	—	—	—	—
466	462	462	461	—	—	—	—	—	—
467	463	463	462	—	184	—	—	245	289
468	464	464	463	101	154, 172	—	—	240	280
469	465	465	464	105	26	—	—	249	288
470	466	466	465	103	102	—	115	243	283
471	467	467	466	—	—	—	114	—	—
472	468	468	467	90	266	—	107	196	—
473	469	469	468	106	—	—	—	250	291
474	470	470	469	—	—	—	116	252	—
475	471	471	470	—	—	—	117	255	295
476	472	472	471	—	—	—	—	—	—
477	473	473	472	—	—	—	—	—	—
478	474	474	473	—	—	—	—	254	294
479	475	475	474	—	—	—	—	251	292
480	476	476	475	—	—	—	—	—	—
481	477	477	476	—	—	—	—	—	296
482	—	478	477	—	—	—	—	253	293
483	478	479	478	—	—	—	—	258	—
484	479	480	479	—	—	—	—	—	—
485	480	481	480	—	294	—	—	256	297
486	481	482	481	—	—	—	—	—	—
487	482	483	482	—	—	—	—	—	—
488	483	484	483	—	307	—	118	257	298
489	484	485	484	107	—	—	119	—	304
490	485	486	485	—	—	—	120	261	301
491	486	487	486	—	—	—	—	—	303
492	487	488	487	—	—	—	—	—	302
493	488	489	488	—	—	—	—	—	—
494	—	490	489	—	—	—	—	259	299
495	489	491	490	—	—	—	—	—	—

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
496	490	492	491	—	—	—	—	281	—
497	491	493	492	—	16	—	—	—	357
498	492	494	493	—	6	—	123	262	305
499	493	495	494	—	5	—	—	296	333
500	494	496	495	—	—	—	—	—	—
501	495	497	496	—	—	—	—	—	—
502	496	498	497	—	22	—	—	268	311
503	497	499	498	109	—	—	—	282	322
504	498	500	499	—	28	—	—	283	323
505	499	501	500	108	40	—	—	267	310
506	500	502	501	—	—	—	—	—	—
507	501	—	—	—	—	—	—	—	—
508	502	503	502	—	—	—	122	272	315
509	503	504	503	—	17	—	—	—	359
510	504	505	504	—	211	—	124	298	335
511	505	506	505	—	—	—	125	—	—
512	506	507	506	—	83	—	—	304	340
513	507	508	507	—	—	—	135	—	—
514	508	509	508	113	147	—	—	287	327
515	509	510	509	—	156	—	—	310	343
516	510	511	510	—	—	—	—	280	—
517	511	512	511	—	—	—	—	—	356
518	512	513	512	—	—	—	126	299	—
519	513	514	513	—	43	—	—	263	306
520	514	515	514	—	—	—	127	292	—
521	515	516	515	—	255	—	128	460	360
522	516	517	516	114	234	—	—	289	329
523	517	518	517	120	265	—	—	300	336
524	518	519	518	—	269	—	—	286	326
525	519	520	519	—	276	—	—	305	341
526	520	521	520	—	—	—	129	264	307
527	521	522	521	—	302	—	—	315	347
528	522	523	522	—	—	—	130	301	337
529	523	524	523	—	—	—	—	—	355
530	524	525	524	—	—	—	—	—	—
531	525	526	525	—	280	—	—	303	339
532	526	527	526	115	340	—	148	285	325
533	527	528	527	—	342	—	—	306	342
534	528	529	528	—	180	—	131	291	331
535	529	530	529	—	—	—	—	288	328
536	530	531	530	—	—	—	—	279	—
537	531	532	531	112	—	—	—	284	324

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
538	532	533	532	—	—	—	—	—	354
539	533	534	533	116	227	—	132	290	330
540	534	535	534	—	—	—	—	—	—
541	535	536	535	—	—	—	—	—	—
542	536	537	536	—	—	—	—	—	—
543	537	—	—	—	—	—	—	—	—
544	538	538	537	121	—	—	—	—	353
545	539	539	538	—	—	—	—	—	—
546	540	540	539	—	122	—	—	269	312
547	541	—	—	—	129	—	—	293	—
548	542	541	540	—	—	—	—	—	—
549	543	542	541	—	14	—	—	312	344
550	544	543	542	—	—	—	—	—	—
551	545	544	543	—	—	—	133	313	345
552	546	545	544	—	—	—	137	—	—
553	547	546	545	—	—	—	138	273	316
554	548	547	546	111	118	—	139	277	320
555	549	548	547	—	—	—	140	278	321
556	550	549	548	—	29	—	—	274	317
557	551	550	549	—	—	—	—	—	—
558	552	551	550	—	—	—	141	307	—
559	553	552	551	—	9	—	142	275	318
560	554	553	552	—	—	—	143	—	—
561	555	554	553	—	—	—	—	—	—
562	556	555	554	—	—	—	134	276	319
563	557	556	555	—	301	—	144	297	334
564	558	557	556	—	—	—	145	—	—
565	559	558	557	—	—	—	—	—	—
566	560	559	558	—	—	—	—	302	338
567	561	560	559	—	—	—	146	311	—
568	562	561	560	—	—	—	—	—	352
569	563	562	561	—	—	—	—	—	—
570	564	563	562	—	—	—	—	—	351
571	565	564	563	118	—	—	—	294	332
572	566	565	564	—	—	—	—	265	308
573	567	566	565	—	—	—	147	—	—
574	568	567	566	—	—	—	—	266	309
575	569	568	567	—	—	—	—	314	346
576	570	569	568	—	—	—	—	—	—
577	571	570	569	—	—	—	—	—	—
578	572	571	570	—	—	—	—	—	—
579	573	572	571	—	—	—	—	308	358

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
580	574	573	572	—	—	—	—	—	350
581	575	574	573	—	33	—	159	—	389
582	576	575	574	—	—	—	—	320	369
583	577	576	575	—	—	—	—	—	—
584	578	577	576	—	—	—	—	—	—
585	579	578	577	—	159, 178	—	—	325	366
586	580	579	578	—	232	—	149	345	383
587	581	580	579	—	11	—	150	346	384
588	582	581	580	128	—	—	151	344	382
589	583	582	581	—	—	—	152	—	—
590	584	583	582	—	192	—	—	341	380
591	585	584	583	—	65	—	—	337	376
592	586	585	584	—	93	—	—	318	361
593	587	586	585	—	270	—	—	339	378
594	588	587	586	—	98	—	153	340	379
595	589	588	587	—	173	—	—	326	367
596	590	589	588	—	—	—	—	335	374
597	591	590	589	—	—	—	—	—	—
598	592	591	590	—	—	—	—	330	371
599	593	592	591	—	—	—	—	324	—
600	594	593	592	—	—	—	—	343	—
601	595	594	593	—	349	—	—	338	377
602	596	595	594	—	—	—	—	—	388
603	597	596	595	—	—	—	—	329	370
604	598	597	596	—	—	—	—	319	362
605	599	598	597	124	53	—	—	—	387
606	600	599	598	—	—	—	—	320	363
607	601	600	599	—	—	—	—	—	—
608	602	601	600	127	330	—	154	342	381
609	603	602	601	—	—	—	—	—	—
610	604	603	602	—	—	—	—	—	—
611	605	604	603	—	—	—	—	—	—
612	606	605	604	—	—	—	156	321	364
613	607	—	—	—	—	—	—	347	385
614	608	606	605	—	—	—	—	—	—
615	609	607	606	—	—	—	—	332	—
616	610	608	607	—	—	—	—	336	375
617	611	609	608	123	—	—	157	327	368
618	612	610	609	122	58	—	—	322	365
619	613	611	610	—	—	—	—	334	—
620	614	612	611	—	—	—	158	323	—
621	615	613	612	—	—	—	—	—	—

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
622	616	614	613	—	—	—	—	—	—
623	617	615	614	126	186	—	—	—	386
624	618	616	615	130	36	—	—	351	393
625	619	617	616	—	—	—	—	354	396
626	620	618	617	—	—	—	163	352	394
627	621	619	618	—	—	—	—	350	392
628	622	620	619	—	321	—	161	357	399
629	623	621	620	—	—	—	—	—	—
630	624	622	621	—	—	—	—	—	402
631	625	623	622	—	—	—	—	—	—
632	626	624	623	—	12	—	164	353	395
633	627	625	624	—	167	—	—	—	401
634	628	626	625	129	47	—	—	348	390
635	629	627	626	—	—	—	(160)	355	397
636	630	628	627	—	—	—	—	—	—
637	631	629	628	—	90	—	—	349	391
638	632	630	629	—	—	—	—	—	403
639	633	631	630	—	10	—	162	356	398
640	634	632	631	—	—	—	—	—	—
641	635	633	632	—	—	—	—	—	400
642	636	634	633	—	—	—	—	—	—
643	637	635	634	137	218	—	—	367	412
644	638	636	635	—	—	—	—	371	—
645	639	637	636	93	—	—	—	360	405
646	640	638	637	—	69	—	—	375	418
647	641	639	638	138	236	—	—	362	407
648	642	640	639	—	—	—	—	—	—
649	643	641	640	—	—	—	166	378	—
650	644	642	641	—	—	—	—	382	—
651	645	643	642	—	—	—	168	—	—
652	646	644	643	—	19	—	—	380	421
653	647	645	644	93	—	—	92	381	—
654	648	646	645	132	300	—	—	364	409
655	649	647	646	—	—	—	—	—	425
656	650	648	647	—	169	—	—	—	424
657	651	649	648	134	34	—	—	363	408
658	652	650	649	—	—	—	—	—	—
659	653	651	650	—	—	—	—	—	—
660	654	652	651	—	—	—	—	—	—
661	655	653	652	—	—	—	—	—	—
662	656	654	653	—	—	—	—	—	—
663	657	655	654	—	—	—	—	374	417

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
664	658	656	655	—	—	—	165	—	—
665	659	657	656	—	35	—	—	373	416
666	660	658	657	—	—	—	—	372	415
667	661	659	658	—	—	—	—	—	—
668	662	660	659	—	—	—	—	—	423
669	663	661	660	—	—	—	—	—	—
670	664	662	661	131	296	—	169	359	426
671	665	663	662	135	—	—	—	370	414
672	666	664	663	133	—	—	—	358	404
673	667	665	664	—	—	—	—	379	420
674	—	666	665	—	—	—	—	368	413
675	668	667	666	—	—	—	—	—	422
676	669	—	—	—	—	—	—	361	406
677	670	668	667	—	—	—	—	—	—
678	671	669	668	—	—	—	—	—	—
679	672	670	669	—	—	—	170	—	—
680	673	671	670	—	—	—	171	—	—
681	674	672	671	—	—	—	174	—	—
682	675	673	672	—	—	—	—	438	—
683	676	674	673	—	—	—	173	—	—
684	677	675	674	—	—	—	175	405	—
685	678	676	675	—	—	—	176	454	483
686	679	677	676	—	—	—	177	—	—
687	680	678	677	140	260	—	178	384	428
688	681	679	678	—	—	—	—	—	—
689	682	680	679	—	—	—	—	—	—
690	683	681	680	—	249	—	—	415	454
691	684	682	681	—	—	—	179	—	—
692	685	683	682	—	—	—	—	—	—
693	686	684	683	153	334	—	—	427	464
694	687	685	684	156	—	—	—	447	478
695	688	686	685	—	303	—	—	387	430
696	689	687	686	—	—	—	196	—	—
697	690	688	687	155	229	—	—	448	479
698	691	689	688	—	103	—	—	431	466
699	692	690	689	—	3	—	—	391	433
700	693	691	690	—	2	—	—	436	471
701	694	692	691	—	41	—	—	393	435
702	695	—	—	—	—	—	—	—	489
703	696	693	692	141	—	—	181	388	—
704	697	694	693	—	—	—	—	386	429
705	698	695	694	—	—	—	194	443	475

L.II.	L.I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl.I.	Berl.II.	N.	W.
706	699	696	695	146	106	—	182	404	446
707	700	697	696	145	111	—	—	394	436
708	701	698	697	—	—	—	—		496
709	702	699	698	—	—	—	—	441	473
710	703	700	699	144	—	—	—	397	439
711	704	—	—	—	105	—	185	395	437
712	705	701	700	—	—	—	183	—	—
713	706	702	701	151	—	—	184	420	459
714	707	703	702	—	—	—	—	—	—
715	708	704	703	—	—	—	—	—	—
716	709	705	704	—	—	—	—	—	495
717	710	706	705	—	161	—	—	434	469
718	711	707	706	—	—	—	—	—	494
719	712	708	707	—	206	—	—	408	448
720	713	709	708	—	208	—	—	412	—
721	714	710	709	—	—	—	—	—	493
722	715	711	710	—	—	—	186	—	—
723	716	712	711	—	—	—	—	—	—
724	717	713	712	—	—	—	—	440	—
725	718	714	713	—	—	—	—	—	—
726	719	715	714	—	—	—	188	409	449
727	720	716	715	—	182	—	—	432	467
728	721	—	—	142	101, 339	—	—	—	492
729	722	717	716	150	—	—	—	—	500
730	723	718	717	—	—	—	—	425	462
731	724	719	718	—	8	—	187	458	487
732	725	720	719	157	88	—	—	—	490
733	726	721	720	143	209	—	189	383	427
734	727	—	—	—	—	—		422	—
735	728	722	721	—	—	—	—	—	499
736	729	723	722	—	335	—	—	456	485
737	730	724	723	—	—	—	—	—	498
738	731	725	724	—	—	—	—	—	—
739	732	—	—	153	334	—	—	427	464
740	—	726	725	—	—	—	193	—	—
741	733	727	726	—	238	—	—	439	472
742	734	728	727	—	—	—	—	—	—
743	735	729	728	—	—	—	—	385	—
744	736	730	729	—	344	—	192	410	450
745	737	731	730	—	242	—	—	402	444
746	738	732	731	—	150	—	—	416	455
747	739	733	732	—	—	—	—	444	476

L. II.	L. I.	B.	St.	Bd.	P.	Berl. I.	Berl. II.	N.	W.
748	741	734	733	—	—	—	—	—	—
749	742	735	734	—	—	—	—	—	—
750	743	736	735	—	—	—	—	—	—
751	744	737	736	—	—	—	—	—	—
752	745	738	737	—	—	—	—	—	—
753	746	739	738	—	—	—	—	451	—
754	747	740	739	—	—	—	—	421	—
755	748	741	740	—	—	—	—	417	456
756	749	742	741	—	—	—	—	435	470
757	750	743	742	—	—	—	—	—	497
758	751	744	743	—	—	—	—	—	—
759	752	745	744	—	—	—	—	—	—
760	753	746	745	—	—	—	—	411	451
761	754	747	746	—	—	—	—	399	441
762	755	748	747	—	113	—	—	401	443
763	756	749	748	—	—	—	—	—	—
764	757	750	749	—	—	—	—	—	—
765	758	751	750	—	—	—	—	418	457
766	759	752	751	—	—	—	—	446	477
767	760	753	752	—	—	—	195	426	463
768	761	754	753	—	—	—	—	400	442
769	762	755	754	—	—	1	—	459	488
770	—	756	755	—	—	—	—	403	445
	—	109	108	—	—	—	16	—	—

Appendice II.

Additions.

P. 27 n. 1. Il faut ajouter à la liste des éditions européennes: Edward Fitzgerald's Rubâ'iyât of 'Omar Khayyâm with their original persian sources, collated from his own MSS., and literally translated by Edward Heron-Allen. London 1899.

P. 44. M. M. Hartmann propose (WZKM. t. XVII, p. 371) de dériver le nom de Bārbad de βάρβιτον, mot qui existe, du reste, en persan sous la forme بربت. S'il en est ainsi, le *d.* de Bārbad est dû, probablement, à l'influence de موبد، هربد etc.

P. 44 n. 4. La seconde partie de l'œuvre de 'Aufī est publiée par M. E. G. Browne (Londres 1903).

P. 58. Pour la question des zervānites, v. aussi Boer: Gesch. d. Philosophie im Islam (Stuttgart 1901) p. 15.

Corrections:

Page	*18*	*ligne*	*27:*	El-Ġazzālı	*lisez:*	El-Ġazālī
»	*19*	»	*10:*	el-Ġazzalī	»	el-Ġazālī
»	*19*	»	*11:*	el-Ġazzālī	»	el-Ġazālī
»	*27*	»	*9:*	le *rubā'īs*	»	les *rubā'īs*
»	*34*	»	*19:*	Ḫayyām?»	»	Ḫayyām?
»	*54*	»	*6:*	parfume	»	parfum
»	*61*	»	*33:*	*ana-l-ḥaqq*	»	*ana-l-ḥaqq*
»	*74*	»	*36:*	le	»	la
»	*85*	»	*28:*	parole	»	parole:
»	*98*	»	*17:*	communs	»	communes
»	*104*	»	*3:*	boire	»	boire:
»	*104*	»	*17:*	تختنه	»	تختنه
»	*104*	»	*19:*	employé	»	employée
»	*123*	»	*17:*	hier	»	hier,
»	*123*	»	*37:*	ايد . . . . باك	»	اميد . . . . باك
»	*132*	»	*35:*	الاسنت	»	السنت
»	*133*	»	*16:*	années	»	années
»	*133*	»	*28:*	Ṭahir	»	Ṭāhir:
»	*153*	»	*35:*	ou	»	où

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

21354

Materialien
zu einer
Geschichte der Sprachen und Litteraturen
des vorderen Orients
Herausgegeben von Martin Hartmann (Berlin)
Heft 3

Recherches

sur les

Rubāʿiyāt de ʿOmar Ḫayyām

par

Arthur Christensen
Docteur ès lettres de l'Université de Copenhague

Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1905

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Materialien zu einer Geschichte der Sprachen und Litteraturen des vorderen Orients.

Herausgegeben

von **Martin Hartmann** (Berlin).

Zwanglose Hefte.

1. Heft. **Hugo Makas,** *Kurdische Studien.* 1. Eine Probe des Dialektes von Diarbekir. 2. Ein Gedicht aus Gāwar. 3. Jezidengebete. gr. 8⁰. geheftet 4 M.

2. Heft. **Martin Hartmann,** *Čaghataisches.* Die Grammatik ussi lisāni turkī des Mehemed Sadiq. gr. 8⁰. geheftet 7 M.

3. Heft. **Arthur Christensen,** *Recherches sur les Rubā'iyāt de 'Omar Ḫayyām.* gr. 8⁰. geheftet 9 M.

Deutsch-arabisches Handwörterbuch

von

Dr. **Ernst Harder.**

8⁰. geheftet 18 M., Halbleder geb. 20 M.

Das Hardersche Handwörterbuch enthält **27000 Stichwörter,** es ist das **vollständigste Werk** seiner Art sowohl für den wissenschaftlichen wie für den praktischen Gebrauch.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Abulkâsim, ein bagdader Sittenbild

von **Abulmutahhar alazdi.**

Mit Anmerkungen herausgegeben von **Dr. Adam Mez,**
a. o. Professor an der Universität in Basel.
gr. 8°. geheftet 12 M.

Beiträge zur Mahdilehre des Islams.

I. Ibn Babuje el Kummis. Kitabu kamalid-dini wa tamamin-ni'mati fi ithbâtil-'raibati wa kaschfil-hirati.
Erstes Stück, herausgegeben und besprochen von Dr. **Ernst Möller.**
gr. 8°. geheftet 4 M.

Ararat und Masis.

Studien zur armenischen Altertumskunde und Literatur
von **Friedrich Murad.** gr. 8°. geheftet 7 M.

Die Sadjanische Übersetzung des Hohen Liedes ins Arabische

von **Adalbert Merx.**

Ibn Duraid's Kitâb almalâhin

von **Heinrich Thorbecke.** gr. 8°. geheftet 4 M.

Festschrift für die orientalische Sektion
der XXXVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Karlsruhe am 26.—29. September 1882.

Das Wesen der sprachlichen Gebilde.

Kritische Bemerkungen zu Wundts Sprachpsychologie
von Dr. **Ludwig Sütterlin,**
a. o. Prof. an der Universität in Heidelberg. 8°. geheftet 4 M.

Wortbildung und Wortbedeutung.

Eine Untersuchung ihrer Grundgesetze
von Dr. **Jan von Rozwadowski,**
Prof. der vergleichenden Sprachwissenschaft an der Universität Krakau.
8°. geheftet 3 M.

Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft.

Eine sprach-philosophische Untersuchung
von Dr. **Karl Voßler,**
a. o. Prof. an der Universität Heidelberg. 8°. geheftet 2,80 M.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Soeben erschien:

Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar.

Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen.

Von Dr. A. Thumb,

a. o. Professor an der Universität Marburg.

I. Teil. Grammatik.

(Sammlung indogermanischer Lehrbücher, herausgegeben von Dr. H. Hirt-Leipzig. I. Reihe. 1. Band.) 8°. geheftet 14 M., geb. 15 M.

Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus.

Von Dr. Max Walleser,

Privatdozent an der Universität Basel.

8°. geheftet 4,80 M.

Inhalt: Einleitung. Zur Geschichte des älteren Buddhismus. Die philosophische Grundlage des Sutta-Pitaka. Die philosophische Grundlage des Abhidharma-Pitaka. Die philosophische Grundlage des Milinda-pañha. Die spätere Lehrentwicklung.

Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts.

Festschrift für Kuno Fischer

unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt.

Herausgegeben von W. Windelband.

I. Band. 8°. geheftet 5 M.

»Kuno Fischers hervorragende Stellung in der wissenschaftlichen Welt konnte nicht besser illustriert werden als durch die Tatsache, daß sich eine Anzahl hervorragender Gelehrter verbunden hat, um in einer ihm zu überreichenden Festschrift über den gegenwärtigen Stand der Philosophie zu berichten. So ehrenvoll aber ein solches Unternehmen für den Gefeierten, so schätzbar und willkommen darf es dem Leser sein. Die sonstige Gefahr von Sammelschriften, ein zusammenhangloses Nebeneinander von Einzeluntersuchungen zu bringen, ist bei dem hier verfolgten Plane gänzlich vermieden, verbindet doch eine gemeinsame Idee alle Mannigfaltigkeit und wird diese selbst zu einem reinen Vorteil, indem auf jedem Teilgebiet kompetente, ja führende Mitarbeiter das Wort ergreifen.« (Rudolf Eucken in Beilage zur Allgem. Zeitung.)

Die morgenländischen Studien und Professoren an der Universität Heidelberg vor und besonders im 19. Jahrhundert.

Von Adalbert Merx,

a. o. Professor an der Universität Heidelberg.

Lex.-8°. geheftet 2 M.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

427411

LPer
0543r
.Ych
.F

Omar Khayyám

Christensen, Arthur

Recherches sur les Rubā'iyāt de 'Omar Hayyām; [tr. by Christensen].

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED